من المبدأ الى المعاد

في حوار بين طالبين

سماحة آيةاللّه العظمى المنتظري

الفقيه و المرجع الديني

تعريب: السيّد حسن علي حسن

منتظری ، حسینعلی ، ۱۳۰۱ ـ
من المبدأ الی المعاد فی حوار بین طالبین / آیةاللّه العظمی المنتظری .
تعریب : السید حسن علی حسن .
قم : انتشارات دارالفکر ، ۱۴۲۵ ق = ۱۳۸۳ .
۲۶۳ ص .
۱۵۰۰۰ ریال : ISBN : 964 - 6012 - 88 - 4
کتابنامه به صورت زیرنویس .
عربی .
۱ . شیعه ـ عقاید ـ پرسشها و پاسخها . ۲ . اصول دین ـ پرسشها و پاسخها .
الف . حسن ، علی حسن ، مترجم . ب . عنوان .
۴۰۴۳ الف ۸ م / ۵ / ۲۱۱ BP ۲۹۷ / ۴۱۷۲
۱۳۸۳

من المبدأ الی المعاد

(في حوار بين طالبين)

سماحة آیةاللّه العظمی المنتظري
الناشر: انتشارات دارالفکر
الطبعة : الثاني
المطبعة : قدس
تاریخ النشر: ذیقعده ۱٤۲۷ ه
الکمیة : ۳۰۰۰ نسخة
السعر : ۱۵۰۰ تومان
شابک: ٤ ـ ۸۸ ـ ٦۰۱۲ ـ ۹٦٤

قم، شارع الشهید محمد المنتظری، فرع رقم ۱۲
هاتف: ۱٤ـ۷۷٤۰۰۱۱(۰۲۵۱) * فکس: ۷۷٤۰۰۱۵

﴿فهرس المطالب﴾

المقدمة ۱۳

الفصل الأول: معرفة اللّه تعالیٰ

جولة خارج المدينة ۱۵
التفسير المادي للعالم ۱٦
ارتباط نظم العالم بارادة اللّه تعالى ۱۹
تجسيد ارتباط الكون بإرادة اللّه تعالى ۲۰
قيمة العلم ۲٤
تساوي رتبة الموجودات في عالم المادّة ۲٦
الفاعلية الطبيعية و الفاعلية الالهية ۲۷
برهان النظم على إثبات وجود اللّه تعالى ۲۸
حدوث العالم ذاتاً او زماناً ۳۰
نظرة اخریٰ الی برهان النظم ۳۲
برهان النظم و حساب الاحتمالات ۳۳
تقرير برهان النظم لاثبات واجب الوجود ۳۵

اثبات وجود اللّه تعالى و وحدانيته و صفاته ببرهان الصدّيقين ٣٧
نتيجة برهان الصدّيقين ٤١
عدم تعدد الحقيقة الصرفة ٤٢
عدم سنخية الشرور لصفات اللّه الكمالية ٤٦
صفات اللّه الثبوتية و السلبية ٤٨
اختلاف الأشاعرة و المعتزلة في صفات اللّه تعالى ٤٩
تجرّد الروح ٥٠
المراتب الثلاث لروح الإنسان ٥١
قوى الإنسان في هذه المراحل الثلاث ٥٢
الأجهزة المرتبطة بالقوىٰ ٥٤
الحواس الظاهرة طريق العلم و المعرفة ٥٥
مدركات الإنسان الأربعة ٥٦
التصور و التصديق ٥٧
القوىٰ و أجهزة الحركة ٥٧
ارتباط القوى التحريكية بالقوىٰ الادراكية ٥٨
جميع القوى الإدراكية و التحريكية لخدمة شخصٍ واحد ٥٩
بعض الأدلة على اثبات تجرد الروح ٥٩
اشكال و جواب ٦٢
اشكال و جواب ٦٤
التجرد على قسمين ٦٥
الآراء المختلفة حول النفس ٦٧
مراتب قوس النزول و قوس الصعود ٦٩

الإستشهاد ببعض آيات القرآن الكريم ٧١
الحيوانات لها روح مجردة ايضاً ٧٤
ارتباط البدن و الروح المجرّدة ٧٤

الفصل الثاني: النبوّة

الحاجة الى الدين و ضرورة تشريعه من قبل اللّه تعالى ٧٩
نوعان من الحركة الجوهرية في الإنسان: الطبيعية و الإختيارية ٨٠
محدودية عقل الإنسان ٨٤
تنوّع الخطط الدّينية ٨٥
الميل الفطري لدى الإنسان نحو الكمال المطلق ٨٧
ضرورة بعث الأنبياء (النبوة العامة) ٨٨
ميزة الشخصيات الكاملة ٨٩
الأسفار الروحية و المعنوية الأربعة لدى الإنسان الكامل ٩٠
طريق اثبات النبوة (المعجزات) ٩٢
اختلاف معاجز الأنبياء عن سائر الخوارق ٩٣
تنوّع المعجزات وفقاً لشرائط الزمان ٩٤
المعجزة و تطوّر العلم البشري ٩٦
اتحاد جميع الأديان الإلهية في روحها ٩٧
النبوة الخاصة و علو الدين الإسلامي على سائر الأديان ٩٩
القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الخالدة ١٠١
معجزة مثول الشجرة بين يدي رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم ١٠٣
لماذا يجب اعتناق الدين الإسلامي؟ ١٠٤

أدلة افضلية الإسلام على سائر الأديان ١٠٦
التحريف في الكتب السماوية السابقة ١٠٧
البشارة بنبيّ الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم في التوراة و الإنجيل ١١٢
منع وقوع التحريف في القرآن الكريم ١١٥
الإشارة الىٰ أخبار التحريف ١١٦
خاتمية الدين الإسلامي ١١٩

الفصل الثالث: الإمامة

ضرورة وجود الإمام المعصوم عليه السلام ١٢٣
نصب الإمام من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم او انتخابه من قبل الناس؟ ١٢٥
اثبات امامة امير المؤمنين عليه السلام بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من طرق العامة ١٢٧
واقعة الغدير و خلافة أمير المؤمنين عليه السلام ١٢٩
تواتر قصّة الغدير ١٣٠
قصتان حول ضرورة تعيين الإمام من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ١٣٢
شبهتان حول نصب الإمام و جوابهما ١٣٣
عدم اقتصار وظيفة الإمام على الامور السياسية ١٣٦
لزوم السنخية بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الإمام عليه السلام ١٣٧
حديث الثقلين و التمسك بالكتاب و العترة ١٣٩
الإنسان الكامل العلة الغائية لنظام التكوين ١٤١
توضيح حول قوسى النزول و الصعود في الوجود ١٤٢
الشروط المعتبرة في الحاكم المنتخب ١٤٤
ذكر عدد من الآيات و الأحاديث ١٤٦

شبهة حول ضرورة تعيين الإمام المعصوم و جوابها ١٤٧
ظهور مصطلح الشيعة و السنة ١٥٠
عصمة الأنبياء و الأئمة عليهم السلام ١٥٢
لماذا يرىٰ اكثر المسلمين أبابكر هو الخليفة الأول؟ ١٥٦
انزلاق كثير من الوجوه التاريخية أمام الجاه و المناصب ١٥٨
معنى إتحاد الشيعة و السنة ١٦٠
أئمة الشيعة الإثنى عشر عليهم السلام ١٦٢
امام العصر (عج) و غيبته ١٦٤
رأي محيي الدين العربي في الامام المهدي (عج) ١٦٥
فلسفة الغيبة و انتظار الفرج ١٦٦
فائدة وجود الامام المنتظر (عج) في عصر الغيبة ١٦٨
الإرجاع الى الفقهاء العدول في عصر الغيبة ١٧٠
جهود العلماء في عصر الغيبة لفهم العلوم الاسلامية ١٧٢
الإمكان الذاتي لطول عمره (عج) و اثبات وقوعه ١٧٤
وجوب العمل بأحكام اللّه ١٧٨
أثر العبادة في حدوث و بقاء كمالات الإنسان الكامل ١٨١

الفصل الرابع: العدل الإلهي

الحسن و القبح العقليان و حكم العقل بعدالة اللّه تعالى ١٨٦
تفصيل كلام الأشاعرة حول الحسن و القبح و نقده ١٨٧
مخالفة رأي الأشاعرة للوجدان و القرآن ١٨٩
اللوازم الباطلة لرأي الأشاعرة ١٨٩

دليل الأشاعرة و مسألة الجبر و الإختيار ١٩٢
قدم مسألة الجبر و التفويض في تاريخ الإسلام ١٩٣
الأمر بين الأمرين «لا جبر و لا تفويض» ١٩٥
تشبيهان لبيان الارتباط بين فعل الفاعل المختار باللّه تعالى ١٩٧
ارتباط فعل الفواعل الطبيعية و الارادية باللّه تعالى ١٩٨
بطلان مذهب الأشاعرة من زاوية اخرىٰ ٢٠٠
مسألة الشرور و المحاباة من عدة زوايا ٢٠٥
الأجوبة الاجمالية و التفصيلية ٢٠٦
منشأ الإختلاف و المحاباة ٢٠٨
عدم احتياج الشرور الى مبدأ ٢١٣
الماهيات منشأ الأعدام و الشرور ٢١٤
تقسيم الأشياء من زاوية الخير و الشرّ ٢١٦
نماذج من غلبة الخير على الشرّ ٢١٧
كلّ شيء في الوجود خير في الرؤية العرفانية للوجود ٢١٨
تأثير البلايا و الصبر في قرب الإنسان من اللّه تعالى ٢٢١
دور وجود الشيطان في تفتّق القابليات و اختبار الإنسان ٢٢٤
شبهتان و جوابهما ٢٢٥
الإختلاف الماهوي بين الإنسان و الشيطان ٢٢٦
بيان علاقة الأفعال الاختيارية بالفاعل المريد و المختار ٢٢٧
كيفية تأثير المرجحات الداخلية و الخارجية في الارادة ٢٢٨
اختلاف افراد الإنسان ذاتاً و تأثيره على الإرادة ٢٢٩
شبهة المجازاة و جوابها ٢٣١

الفصل الخامس: المعاد

برهان على اثبات المعاد ٢٣٦
قوس النزول و الصعود في الوجود و الحركة الجوهرية ٢٣٩
دليل المتكلمين على ضرورة المعاد ٢٤٣
النقص و الكمال الإختياريان و غير الإختياريين ٢٤٤
أدلة اخرىٰ علىٰ اثبات المعاد ٢٤٥
شبهات منكري المعاد ٢٤٧
الشبهة الأولى: اعادة المعدوم ٢٤٧
الشبهة الثانية: استبعاد المعاد ٢٥٠
الشبهة الثالثة: عدم اتضاح الغاية من المعاد ٢٥٠
المعاد الجسماني و الروحاني ٢٥١
كيفية المعاد الجسماني ٢٥٣
شبهات حول المعاد الجسماني ٢٥٧
الشبهة الأولى: إستبعاد إعادة البدن الفاني المعدوم ٢٥٧
الشبهة الثانية: استحالة إعادة البدن الفاني بعينه ٢٥٩
الشبهة الثالثة: إتحاد بدن الآكل و المأكول ٢٥٩

﴿ بسم اللّه الرحمن الرحيم ﴾

المقدمة

هذه القصّة التي أدرجتها في هذا الكتاب على شكل حوار، كتبتها عام ١٣٥٦ هـ ش، في سجن (ايفين)، و بعد خروجي من السجن في شهر آبان عام ١٣٥٧ هـ ش، اجريت عليها بعض التعديلات و أضفت اليها منتخبات من نهج‌البلاغة، و ضمّنتها في دفتر أخذه ولدي المرحوم محمّد مع كتب اخرى ـ منها «تاريخ العلاقات الايرانية الانجليزية» لمؤلفه محمود محمود ـ و نقله الى منظّمة «ساتجا»[1] في العاصمة طهران، ثم سمعنا باستيلاء الشرطة على تلك المنظّمة، و يبدو انّها تحوّلت فيما بعد الى مديرية للجوازات، فكان الضياع مصير دفاتري و كتبي، و في نهاية المطاف افتقدت حتّى ولدي المرحوم محمد رحمه‌اللّه و حشره مع محمد و آله الطاهرين صلوات اللّه عليهم اجمعين.

١ـ «ساتجا» كلمة مأخوذة من جملة «سازمان انقلابى توده‌هاى جمهورى اسلامى» و تعني: «المنظمة الثورية لجماهير الجمهورية الاسلامية» حيث كان ولدي الشهيد محمد يمارس نشاطه الثوري في هذه المنظمة.

و في شهر دي، عام ١٣٧٦ هـ ش، حيث فرضت عليّ المحكمة الخاصّة بالروحانيين الاقامة الجبرية في داري بقم، بادرت ثانية الى تبييض المسوّدة التي كتبتها في السجن، ثم اضفت اليها اشياء اخرى في فرصٍ لاحقة، و كان الهدف منها بيان اصول الدين الخمسة بلغة علمية مبسّطة.

فهذه القصّة من موروثات سجن ايفين على عهد الشاه، اتركها تذكاراً للاحبّة، مع ما فيها من نقص خاصة و انّي لست من كتّاب القصص.

أسأل‌اللّه التوفيق للجميع، و أرجو من اخوتي و اخواتي ان يدعوا لي بالمغفرة والرضوان.

كما اشكر السادة و الاصدقاء الذين ساعدوني في إكمال و تنظيم هذا الكتاب، و أرجو لهم من اللّه سبحانه و تعالى الاجر و الثواب.

شهر مهر، عام ١٣٨٢ هـ ش

قم‌المقدسة ـ حسين علي المنتظري

﴿ باسمه تعالى ﴾

الفصل الأوّل: معرفة اللّه تعالىٰ

جولة خارج المدينة

كانت جمعةً في مستهلّ شهر اردیبهشت، حيث الحدائق اليانعة الغناء تسّر الناظرين، و سقسقة الطيور ـ المتنقلة بين الأغصان و الأفنان ـ تداعب الاسماع في نسمات الربيع.

كان «ناصر» طالباً في فرع الالهيّات، و كان «منصور» طالباً في فرع العلمي نازعاً الى الشک في المعتقدات، و قد قرّرا الذهاب الى خارج المدينة للنزهة فصادفا أثناء طريقهما، حديقةً جميلة الى جانب نهر يتوسطها قصرٌ منيف محاطٍ بالأشجار النضرة و الأزهار العطرة ذات الألوان المختلفة، و حوض سباحة، و شوارع ذات تنظيم بديع، و سواقٍ و شلالات، و كان في القصر كلّ مستلزمات الرفاهية و الدعة من فرش ثمينة و أسرّة و أرائك و موائد طعام و أدوات مطبخية و ساعات جدارية و مصابيح و ثريّات، و قد وضعت كل

واحدةٍ منها في مكانها اللائق بها، دون ان يكون هناك اثرٌ لصاحب الحديقة و قصرها، فاستولت عليها الدهشة من ذلك ممّا أثار حبّ ناصر في الاستطلاع.

ناصر: فديتك يا اخي، أتعرف صاحب هذه الحديقة؟! و من هو مصمّم هذا القصر و من هو معماره؟ و من أين جاءت كلّ هذه الأدوات و المعدّات و من رتّبها هذا الترتيب البديع؟!

ألا بورك مصمّم هذه الحديقة الجميلة و هذا القصر البديع في هذه البقعة الغنّاء، لا غرو أنّ زارعها يتمتّع بذوقٍ سليم و أنّه خبيرٌ في فنون الزّراعة! فما أجمل الأشجار الّتي اختارها و الأزهار الّتي اقتناها، و ما أبدع الدّقة الّتي بذلها في زراعتها و غرسها!

ترىٰ من أيّ جامعةٍ تخرّج؟! فقد أخذ بنظر الإعتبار جميع مقتضيات الحاضر و المستقبل و اختلاف فصول السنة! حقاً إنّ الإنسان لينحني طوعاً أمام العلم و الفن.

حقّاً إنّ قصّة هذه الحديقة و القصر و بحثنا عن صاحبه و معماره شبيهةٌ بقصّة هذا العالم الكبير و مالكه و خالقه، فإنّ هذا العالم العظيم بما يحتويه من دقائق و ظرائف مودعة في كل واحد من كائناته ينبيء عن وجود خالقٍ قادر حكيم، فكيف يمكن الشك فيه؟!

التفسير المادي للعالم

منصور: ألقىٰ الى ناصر نظرة ساخرة ثم قال متهكّماً: «إنّ تفسير الظواهر و تعليلها بأسلوب غير مادّي و غير واقعي في عصر الذرّة و التطوّر العلمي و

التّقني يعدّ تخلفاً؛ اذ يجب تبرير الحوادث بالعلل و الاسباب المادية المحسوسة، فانا لا اسلّم الا بما أحصل عليه من طريق الحسّ و التجربة، فلابد أن نبحث عن علل هذا العالم الكبير بين الأشياء المادية الحسيّة المحيطة بنا من قريب أو بعيد.

إنّ أساس جميع ظواهر عالم الطبيعة ما هي الا ذرّات مادية اسمها (الذرّة)، و هي سابحة في الفضاء اللامتناهي، تفاعلت فيما بعد على أثر الحركة و اصطدامها ببعضها، فظهرت مختلف العناصر المتنوعة في خصائصها، و من خلال تركيب العناصر المختلفة ظهرت أنواع الكائنات من قبيل: النبات و الحيوان و الانسان؛ والعلم لا يرىٰ في البين عالماً آخر سوى عالم الطبيعة.»

ناصر: إنّ هذا النوع من التبريرات بمثابة انكار وجود صانع مقتدر لهذه الجنينة و القصر، و تفسير وجودهما بتفاعل العناصر المتناثرة بالتدريج على اثر التلاحم و التكامل و الانتقال من النقص الى الكمال، و قيام الرياح و العواصف الشديدة بجمع ذرّات التراب و الرمل و الحجارة المتناثرة من الجبال و الصحاري، ثم قيام الامطار بمزجها، ثم تراكمها بفعل أشعة النور و الحرارة، و ظهورها على اشكال و صور مختلفة اجتمعت على مرّ السنوات صدفة، فقام هذا البناء المتناسق.

ثم قامت الرياح و السيول بجمع بذور الأزهار و الأشجار في هذه البقعة فاخضرت بعد مصادفة الماء لها و استقرارها في تربة مناسبة فنمت على أشكال غير متناسقة ثم عرض عليها النظم و الاتّساق عبر السنوات المتمادية وفقاً لقانون الصراع من أجل البقاء، و قانون انتخاب الأصلح الذي يحكم على

عالم الطبيعة، فقامت هذه الجنينة البديعة.

فهل يمكن تعليل وجود هذه الجنينة الجميلة، و هذا القصر البديع، بمثل هذه الفرضيات؟! إن العقل كما يرفض هذه التعليلات بالنسبة الى هذا القصر و هذه الجنينة، فكذلك يكون حكمه على تبريرات الماديين في تفسيرهم لهذا الكون الفسيح.

منصور: ان العلم الجديد يفسر جميع المشاكل على اساس الفلسفة الماديّة، من دون حاجة الى اللجوء الى العلل غير المرئية، و ماوراء الطبيعية، اذ يصعب عليّ قبولها و الاقتناع بها.

ناصر: أفلا يحكي النظم و الإتساق الموجود في هذه الجنينة و القصر و ما فيهما من الدقائق في الأشكال و الكيفيات و اختيار الفرش و الادوات والوسائل المختلفة، عن وجود عقل و فكر و حكمة و إدراك من ورائها، و أنه كان معمار و مهندس كفؤ قام بابداعها، و أنه قد استهدف في كل عمل قام فيه حكمة و مصلحة معيّنة؟!

فهل يمكن للرياح و الأمطار و الحوادث العمياء الهوجاء أن توجد مثل هذا النظم بمجرد الصدفة و من دون تفكير أو تخطيط؟!

أنا لا أنكر مدخلية العلل و الأسباب الماديّة، و لكن لا ينبغي أن نتجاهل الحكمة و التدبير من ورائها.

منصور: كيف يمكنني الإيمان بوجود ما لا يُرىٰ؟

ناصر: هنا مكمن الخطأ في تفكيرك، حيث تتصور عدم وجود ما لا تراه، فأنت مثلاً لا ترىٰ الكهرباء و الجاذبية، فهل يعني ذلك عدم وجودهما؟ أفلا

تدل آثارهما و علائمها على وجودهما؟ أنت ترى يد الفنّان الماهر و لوحاته الفنيّة، الا أنك لاترى فكره و عبقريته، فهل يسوغ لك إنكارهما؟!

ارتباط نظم العالم بارادة اللّه تعالى

منصور: ألم يكن للماء و التراب و النار و المعادن و غيرها من العلل والأسباب الماديّة، أثر في و جود هذه الجنينة، و هذا القصر و ما فيه من الأثاث؟

ناصر: قلت لك: إنني لا أنكر تأثير الأسباب الماديّة، فالعالم عالم الأسباب و المسببات،[1] إلا أن الدقّة و الإبداع و الإتساق الكافي في هذه الجنينة و القصر، يحكي عن وجود مصمم و مهندس مفكر، بدأ عمله على أساس الوعي، و أنجز كل جزء من أجزاء البناء لهدف معيّن.

إن التعليلات التي يذكرها الماديون لهذا الكون الفسيح، و ما فيه من أنواع الظواهر، و غفلتهم عن اللّه القادر العالم الحكيم، شبيهة بهذه التعليلات و التبريرات التي ذكرتها، في حين أنك لو دققت في أصغر كائنات هذا الكون، لوجدت فيه مكمن العلم و القدرة و الحكمة، و لأيقنت أنّ الدقّة المبذولة في خلق الكائنات نابعة من مصدر واحد للحياة و العلم و القدرة، و أنها لا يمكن ان تكون وليدة المادّة العمياء و البكماء.

هل فكرت يا أخي في النظم المودع فيك؟ هل حصلت على أعضاء جسمك و أجهزته، كجهاز التنفس، و الجهاز الهضمي، و اليدين و الرجلين و الأُذنين و

١ـ «أبىٰ اللّه أن يجري الأشياء إلا بالأسباب»؛ علم‌اليقين، للفيض‌الكاشاني، ص ٨٩٩

العينين و المخ و الفكر و الوعي و الحواس الظاهرية و الباطنية، بمحض إرادتك و كفاءتك، او منحها لك والداك، أو أنها وليدة الصدفة، و تفاعلات الجينات و الذرات التى لا تعقل و لا تحسّ؟!

ألاترى المتخصص الألمعى يبذل سنوات عمره في التعرف على طبقات العين المختلفة دون أن يحيط ببعض أسرارها، فكيف يتسنىٰ لك القول ان هذه العين و جميع تفاصيلها وليدة المادّة و الطبيعة التي لا تعقل و لا تشعر؟!

لو فكرت قليلاً، لأدركت أن النظم و الترتيب و التناسق الموجود في أصغر ذرّة في هذا العالم، مثل النّواة المركزية في الذرّة و الألكترونات السابحة فيها، الى أكبر المجرّات، يحكي عن وجود خالق و صانع و مدبّر عالم قدير حكيم خبير، و أن أجزاء هذا الكون برغم كثرتها و تشعّب جوانبها ليست سوى أجزاء و أعضاء لشيء واحد منظم و متناسق هو مظهر لوجود الخالق الواحد العليم الحكيم، الذي لا يحدّه حد، و هو اللّه تعالىٰ.[1]

تجسيد إرتباط الكون بإرادة اللّه تعالى

منصور: إنّ جميع ما في هذا الكون الفسيح من أدقّ ذرّة الى أعظم مجرّة تبعد عنّا مسافة تقدّر بملايين السنين الضوئية، خاضعة لتأثير قوانين مخصوصة، و إن لكل ظاهرة علتها التي توجد بها، و تنعدم بانعدام جزء منها، و عليه لا أجد لقولك: «ان هذا العالم الفسيح مظهر من مظاهر اللّه» ايّ معنىً مفهوم.

ناصر: أجل إنّ نظام هذا العالم قائم على العلية و المعلولية، و إن وجود

١ـ قال تعالىٰ: ﴿أفي اللّه شكّ فاطر السّماوات و الأرض﴾؛ ابراهيم (١٤): ١٠

كل ظاهرة منوطٌ بعلل و شرائط مخصوصة، و لكن في الوقت نفسه فإن نظام العلية و المعلولية المتصل بعضه ببعض في سلسلة، مخلوق و خاضع لتدبير موجود غير متناه قد أوجده، و أحدث فيه تناسقاً دقيقاً، فصار جميع ما في هذا الكون مظهراً و شعاعاً لذلك الموجود اللامحدود العالم القدير و هو اللّه سبحانه و تعالى.

إنّ جميع كائنات هذا العالم المادّي برغم اتصالها و ارتباطها و فعلها و انفعالها ببعضها، إلا انّها بوصفها من الأمور الماديّة، لها مقدار و بعد مكاني و زماني و يكون بعضها غائباً عن بعضها و كلها في عرض واحد، إلا أنّ خالق الكون في طوله و أسمىٰ منه، و محيطٌ به، و إنّ وجود هذا العالم الفسيح، و بقاءه رهن بإرادته الأزلية و السرمدية،[1] و نعم ما قال الشاعر الفارسى:

به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را

اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها

منصور: تعني أنّ المادّة و أشكالها و صورها المتنوّعة التي تشكّل لحمة الكون و سداه، كلهامظهر وجود اللّه، و انها وجدت بإرادته، فكيف وجد المعدوم المحض بمجرّد إرادة اللّه؟ فهذا ما لا استوعبه، فهل لديك مثال لتوضيح هذا المدّعى؟

ناصر: ألم يتّفق لك يوماً ان كنت مستلقياً على ظهرك مغمض العينين، منقبض الصدر، فتصوّرت نفسك فجأةً مع رفقائك في حديقة جميلة واسعة،

١ـ قال تعالىٰ: ﴿و للّه ما في السماوات و ما في الارض و كان اللّه بكلّ شيء محيطاً﴾؛ النساء (٤): ١٢٦

مليئة بالاشجار النضرة اليانعة الى جانب نهر جارٍ، و قد امتلأ الفضاء بالحبور و السرور؟ أو هل رأيت مثل هذا الشيء في عالم الرؤيا؟ فكل هذه التصورات مرتبطة بالتفاتك و إرادتك، و شعاع من روحك، و لو أنك غفلت عنها لحظةً واحدة، كان مصيرها العدم.

منصور: ما تتحدث عنه ليس سوى وهم و خيال، و ليس له أساس من الحقيقة و الواقع.

ناصر: أجل إنّ ما تراه في نومك او تتصوره في مخيلتك لا وجود له في عالم المادّة الخارج عن وجودك، و لكن هل يمكنك ان تنفي وجودها بشكل مطلق و تعتبرها عدماً محضاً؟

إن الوجود في كل مرتبة هو وجود، و له واقعية، و لا يمكن عدّه عدماً محضاً، إلا أن الوجود له مراتب:

الوجود الشديد والوجود الضعيف والوجود المادّي والوجود الخيالى و الوجود العقلي والوجود الكامل غير المحدود القائم على كل شيء المحيط به، وكل واحد منها، له وجود و واقع في مرتبته، أي أن الوجود أيّاً كانت درجته و مرتبته يملأ الفراغ الواقع في تلك الدرجة.

منصور: بالإمكان الإستفادة من الأشياء الخارجية و تحويلها الى أشكال و صور مختلفة، كتحويل السبيكة الذهبية الى حلي و أساور متنوعة، و رصف موادّ البناء فوق بعضها لاقامة الدور، فالذي هو في الاختيار ـ بحسب الحقيقة ـ التصرّف في الموادّ الخارجية و نقلها من مكان لآخر، دون ان يكون هناك ايجاد للشيء من العدم المحض، كما لا يمكن إعدام الموجود.

ناصر: إنّ ما تحدثت عنه هو الفاعليّة الماديّة، و في اصطلاح الفلاسفة يعدّ الإنسان في هذه المرحلة فاعلاً طبيعياً، أي أنّه فاعل للحركة ليس إلا، و لكنك مضافاً الى جسمك المادّي تمتلك روحاً أسمى من المادّة، وظيفتها إدارة أعضاء هذا البدن و قواه، و إنّ روحك و إن كانت من أسمى نتائج مادّة البدن، إلا انها تتسامى على مرحلة المادّة بفعل التكامل حتى تصل الى مرحلة التجرّد، و من خصائص الوجود المجرّد، القدرة على الإبداع بحسب تجرده، بحيث أنّه بمجرد إرادته لشيء، يوجد ذلك الشيء من العدم.

فأنت تتصور الحديقة الجميلة و النهر الجاري، بحيث أن حدوث هذه الصورة و بقاءها رهنٌ بالتفاتك، فإن غفلت عنها تنعدم، و طبعاً لما كانت روحك غضّة و لم تتجرّد تجرّداً تامّاً، كان إبداعها ضعيفاً، و لكن في عالم الرؤيا حيث يضعف ارتباطها بالمادّة، و تتمتع الروح بحريّة أكبر تكون صورة الحديقة أشدّ و أقوى و أكثر امتاعاً، فإن الحديقة التي تتصورها في عالم اليقظة ليست سوى صورة خيالية، في حين أنّك تتجوّل في الحديقة التي تراها في عالم الرؤيا، بل و تأكل من فاكهتها، و تشعر بطعمها و لربّما ظهرت آثارها على جسدك المادّي و العضوي، في حين أنّه ملقىٰ على السرير.

و على هذا الأساس حينما يموت الإنسان تتحرر روحه بشكل كامل، و سوف يكون إنتاجها في عالم البرزخ و القيامة أقوىٰ و تكثر بركتها؛ بل إنّ أرواح أولياء اللّه لكذلك حتّى في الدار الدنيا.

أجل، هذا نموذج من الخالقية، و أنّه بمجرد توجهك و تصورك يصير المعدوم المحض موجوداً، لا انه يتحول عدم الى وجود، و قد قال الفلاسفة في هذا

الخصوص: «صفحات الأعيان عند اللّه كصفحات الأذهان عندنا».[١]

قيمة العلم

منصور: لماذا نهدر وقتنا الثمين في مثل هذه المسائل؟ فالأحرى بالانسان ان يفكر في كسبه و معاشه.

ناصر: هذا كلام عجيب من مثلك، اذ كيف تغفل عن قيمة العلم؟

فإنّ كمال الانسان و قيمته بالعلم و نعم ما قال العارف الرومي رحمه الله:

اى بـــرادر تـو هـمه انـديشه‌اى

مابقى خود استخوان و ريشـه‌اى[٢]

فالانسان ينشد العلم، و ينفر من الجهل بفطرته و طـبعه، و قـد أوصـانا الاسلام بالعلم كثيراً، و إن أول سورة نزلت في بداية الاسلام برغم ظهوره في عصر الجاهلية، هي سورة «العلق» حيث تحدثت عن القلم و التعلم و القراءة كما قال تعالى: ﴿**هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون، إنما يـتذكر أولوا الألباب**﴾.[٣]

و قد أوجب الإسلام طلب العلم على جميع أتباعه في كل زمان و مكـان، و في جميع الظروف و لزوم أخذه من كل شخص:

١ـ «طلب العلم فريضة على كل مسلم، ألا إنّ اللّه يحب بغاة العلم».[٤]

١ـ «فاعلٌ لا بمعنى الحركات و الآلة»؛ نهج‌البلاغة، الخطبة: ١

٢ـ **لسان الفتى نصف و نصف فؤاده فـلم يـبق الا صـورة اللـحم و الدم**

٣ـ الزمر (٣٩): ٩

٤ـ الكافي، ج ١، ص ٣٠

٢ـ «اطلبوا العلم من المهد الى اللحد» و هذه العبارة و إن شاعت بوصفها رواية، الا أنني لم اعثر على مصدرها.

٣ـ «اطلبوا العلم ولو بالصين».[١]

٤ـ «لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المُـهَج و خـوض اُللجَج».[٢]

٥ـ «الحكمة ضالّة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق».[٣]

أجل، إنّ شخصية الإنسان و حقيقته بروحه، و إن غذاء الروح هو العلم، فلو حصر الإنسان تفكيره في منامه و مأكله و مسكنه و مـعاشه عـلى حـدّ تعبيرك، فما هو فرقه عن سائر الحيوانات؟! فالبقرة مثلاً تأكل أكثر مـن كـل إنسان كما أنها أقوىٰ منه، و إنّ الأسد و النمر أقوىٰ من كـل انسـان و الجـميع يخافونهما، و هناك الكثير من الحيوانات تفوق الإنسان في غريزتها الجـنسية، فلو كانت هذه الصفات ملاكاً في الفضيلة و الكمال كان الإنسان أدنىٰ من الكثير من الحيوانات.

إن فضيلة الإنسان و قيمته بفكره و عـلمه و أخـلاقه الحسـنة و أعـماله الصالحة، فعليه أن يسعىٰ في طلب العلم، و أن يتحلى بـالأخلاق و الصـفات الفاضلة، و أن يبادر إلى الأعمال الصالحة، و أن يتجنب الافعال الرذيلة، لكي يسمو على الموجودات الأخرىٰ.

١ـ بحارالانوار، ج ١، ص ١٧٧

٢ـ الكافي، ج ١، ص ٣٥

٣ـ بحارالأنوار، ج ٢، ص ٩٩، نهج‌البلاغة، الحكمة ٨٠

تساوي رتبة الموجودات في عالم المادّة

منصور: هذا حديث ممتع، فقد ذكرت أن جميع كائنات عالم الطبيعة متساوية و في عرض واحد، إلا أن اللّه سبحانه في طولها و أسمىٰ منها، فحبّذا لو شرحت مرادك من العرض و الطول هنا؛ إذ أننا ندرك بوجداننا أن هناك فعلاً و انفعالاً بين كائنات عالم الطبيعة، و أن بعضها مقدّم على بعض و أنها غير متساوية، فلو لم تتبخّر مياه البحار على شكل غيوم، لما هطلت الأمطار، و لما اخضرّت النباتات و الأشجار، و لولا الوالدان و شروط التناسل، لما وجدت الذريّة، و لولا غرس الفسائل و نموها و صيانتها من البرد و غيره لما أثمرت الأشجار، فكيف تعدّها متساوية و في عرض واحد، بينما تضع اللّه وحده في طول هذا العالم الفسيح و تجعله أسمى منها؟!

ناصر: ان كائنات العالم المادي و إن اختلفت و تقدّم بعضها على بعض من الناحية الزمانية، و كان بعضها معدّاً للآخر، الا انها في الوقت نفسه متساوية في مرتبتها الوجودية؛ اذ لها جسم و حجم و يحدّها زمان و مكان، و تتألف من العناصر الطبيعية، و تعروها الحركة و التغير و الكون و الفساد، في حين انّ اللّه تعالى وجود مجرد، ليس له حد او مقدار، و لا يحدّه الزمان و المكان و التغير و الحركة، فهو أسمى من جميع الكائنات المادية في هذا العالم.

و كذلك المجردات الاخرىٰ، من قبيل العقل و الروح، فانها و ان كانت شعاعاً من نور اللّه و دون مرتبته، الا انها أسمى من الكائنات الماديّة لهذا العالم، و عليه فللوجود مراتب، شديدة و ضعيفة، و منها المجرد و المادي، كالماء الآسن

و الصافي، فكلاهما ماء، الا ان الصافي منهما أسمى و أنقى، و ان النور الساطع من الشمس مباشرة و المنعكس الى الغرفة من النافذة، كلاهما نور، الا انهما مختلفان شدّة و ضعفاً، و ان الضعيف منهما شعاع من اشعاعات الشديد.

و هكذا الوجود، فان اللّه تعالى وجود غير محدود، و هو أشد و أسمى من جميع الموجودات المجرّدة و المادية، و انها باجمعها شعاع و مظهر للّه، و ان اللّه محيط بها جميعاً،[1] الا انها ليست كإحاطة الجسم الكبير بالصغير، بل من قبيل إحاطة العلّة الموجدة بمعلولاتها التي هي مظاهر لها، و تسمّى إحاطة قيوميّة، تقوم المعلولات في لحمتها و سداها بذاته.

الفاعلية الطبيعية و الفاعلية الالهية

منصور: ان العليّة قائمة حتى بين الكائنات المادية، فالمعمار علّة البناء، و الفلّاح علّة إيجاد الشجرة، والوالدان علة وجود الولد، فكيف تعدّ الجميع في رتبةٍ واحدة؟!

ناصر: لا توجد بين الكائنات المادّية علّية و فاعلية حقيقية بمعنى الايجاد، و ليس بامكان ايّ موجود مادي ان يوجد المعدوم محضاً، بل ان بعضها من الشروط و المعدّات الوجودية للبعض الآخر، و قد تكون فاعلة و موجدة للحركة، فلا يسع العلل المادية سوى تحريك المواد و نقلها و تغيير اشكالها و صورها.

فالمعمار ينقل المواد الإنشائية و يركبها فوق بعضها، فيقوم البناء و يبقىٰ حتى

١ـ ﴿ألا إنّه بكل شيءٍ محيط﴾؛ فصّلت (٤١): ٥٤

بعد فناء المعمار، و عليه فهو فاعل الحركة لا موجد البناء، و لا تتأتّى العليّة و الفاعليّة الحقيقية بمعنى ايجاد المعدوم محضاً الا من الموجودات المجردة، فالموجود المجرد له التفات و إرادة، و يوجد الشيء بمجرد التفاته اليه و ارادته له، بحيث يكون حدوثه و بقاؤه رهن التفاته و ارادته، و يفنى بمحض فناء الالتفات، كتصورك للجنينة في عالم الخيال و الرؤيا، حيث يفنى هذا التصور بفناء الالتفات، فان هذه الجنينة بجميع تفاصيلها، شعاع من التفاتك و ارادتك، فانت موجدها و فاعلها، و كما تقدّم فان نسبة جميع نظام العالم الخارجي ـ من المادة و الصورة و اشكالها المختلفة و لحمتها و سداها و مالها من الارتباط و الفعل و الانفعال ببعضها و كذا الموجودات المجردة عن المادة ـ الى اللّه كنسبة صورنا الذهنية الى اذهاننا، و من هنا تقف على الفرق بين الفاعلية الحقيقية التى هى الايجاد، و عمل المعمار في إقامة البناء، و ما ذكرته في اول الكلام من التمثيل بالجنينة و البناء، اردت به التقريب الى الذهن فقط، و قد قيل: «المثال يقرّب من وجه، و يبعّد من وجوه» و يسمى الفاعل الذي يقتصر فاعليته على التحريك و التصرف في المواد الطبيعية، في المصطلح الفلسفي بـ «الفاعل الطبيعي»، و اما الفاعل بمعنى الموجِد فهو «الفاعل الالهي»، و لكن لشدّة ارتباطنا بالمادة والطبيعة و أُنسنا بالفاعليات الطبيعية، غفلنا عن اللّه تعالى و الفاعلية الالهية، حتى بات من الصعب علينا فهم هذه الفاعليّة.

برهان النظم على إثبات وجود اللّه تعالى

منصور: لا يمكن لمبحث الفاعلية اثبات وجود اللّه؛ إذ لا ربط للفاعلية بوجود اللّه، فأنت تريد اثبات وجود مصدر للارادة عالم و قادر مسمّى بالله

دون ان تثبته بدليل مقنع.

ناصر: ان القانون و النظم المسيطر على هذا الكون، من أصغر ذرّةٍ فيه الى اكبر مجرّة، و ما فيه من التناسق و الظرائف الدقيقة المكتشفة يوماً بعد يوم يتم اكتشافها على يد العلماء الذين لا زالوا يذعنون بعجزهم تجاه ما في هذا الكون من الاسرار، يدل على ان هذا العالم بما فيه من السنن و القوانين مرتبط بمركزٍ للعلم و القدرة و الحكمة، و انه خاضع في متغيراته و تحولاته و حركته من النقص الى الكمال، لإرادة و تدبير موجود عالم قادر حكيم، اذ ليس بامكان المادة غير المدركة او الشاعرة إبداع كل هذا التناسق و التقنين و الدقّة والحكمة.

ولو دققت في فسلجة أعضاء جسدك و قواه الخارجية و الداخلية، لادركت انها باجمعها تحكي عن وجود مصدر للعلم و القدرة و الحكمة،[1] بل حتى افكارنا و ارادتنا تخضع لتأثير قوّة غيبية، و لا نتحكم بها مئة بالمئة.[2]

و لا بأس هنا من نقل عبارة دارون التي كتبها عام ١٨٧٣ م، و جاء فيها: «يستحيل على العقل المتكامل ان يخالجه شكٌّ في وجود هذا العالم الفسيح، و ما فيه من العلامات الساطعة، و النفوس الناطقة، بمحض الصدفة العمياء؛ اذ لا يمكن للعمىٰ ان يخلق النظم و الحكمة، و هذا اكبر دليل عندي على وجود اللّه».[3]

١ـ قال تعالىٰ: ﴿و في الارض آيات للموقنين و في انفسكم أفلا تبصرون﴾؛ الذاريات (٥١): ٢٠ ـ ٢١

٢ـ فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «عرفت اللّه سبحانه بفسخ العزائم، و حلّ العقود، و نقض الهمم»؛ نهج البلاغة، الحكمة، رقم ٢٥٠

٣ـ مقدمة كتاب اصل الانواع، الفقرة ٦، ص ٢٦

حدوث العالم ذاتاً او زماناً

منصور: اذن تدّعي ان الكون لم‌يكن في اول امره شيأً، فظهر بإرادةاللّه و عنايته، و عليه ترىٰ ان العالم حادثٌ، و ان هناك بدايةً لعموده الزماني الطويل؟!

ناصر: ان القول بخلق الكون، و كونه مظهراً من ارادة اللّه، لا يساوق مثل هذا الاعتقاد، فان اللّه تعالى وجود كامل و غير محدود، أزلي و أبدي و سرمدي، و ان العلم و القدرة و الارادة، و جميع صفاته الكمالية عين ذاته، فهو عالم و قادر و مريد منذ الازل، و لا يعتريه العلم و الارادة بعد خلوّه منهما، و على حدّ تعبير الفلاسفة:، «ان اللّه ليس محلاً للحوادث» و هو فيّاض على الاطلاق.

فالتكامل من شأني و شأنك، حيث نكون في اول امرنا ناقصين، ثم نتدرج في بلوغ الكمال، و اما اللّه تعالى فهو كمال مطلق منذ الازل، فأي مانع من ان يكون الكون الذي هو فيض منه و مظهر له موجوداً منذ الازل؟

اذ لا يلزم من كون الشيء مظهراً لشئ، انفصال احدهما عن الآخر من الناحية الزمانية، فشعاع الشمس مثلاً، مظهر للشمس و مرتبط بها، دون ان يكون منفصلاً عنها زماناً فلو فرض وجود الشمس قبل الف سنة، سيكون شعاعها موجوداً قبل الف سنة، ولو فرض وجودها منذ الازل، كان لازم ذلك وجود شعاعها منذ الأزل أيضاً، و عليه لا يلزم من القول بارتباط الشعاع بالشمس القول بازلية الشمس و تأخر شعاعها عنها زماناً لكى يمكن اسناد الشعاع اليها، مع فارق ان الشمس تصدر اشعاعها دون علم و ارادة، بينما الكون

الذي هو شعاع اللّه تعالى هو في الحقيقة شعاع علمه التامّ و ارادته الكاملة، وانه وجد و سيبقى بهما، برغم كون علمه و ارادته عين ذاته و أزليين و أبديين كذاته، و بما ان ارادة اللّه هي العلة التامة لاصل الكون، و ان ارادته كانت منذ الازل، و هو بحسب المصطلح فاعل تام الفاعلية، امكن القول بان أصل الكون الذي هو معلول و شعاع عنه عزّوجل، كان موجوداً منذ الازل مرتبطاًبه.

و عليه يكون الكون بأجمعه في مصطلح الفلاسفة «حادثاً ذاتياً» لا «حادثاً زمانياً»، اي لا يمكن القول بان الكون لم يكن موجوداً في زمان ثم وجد؛ و ذلك لان الزمان مقدار الحركة و ينتزع من الحركة، و موضوع الحركة هو المادّة، فيكون الزمان توأم الحركة و المادة، و لا يمكن تصوره سابقاً عليهما، فلو كان الزمان قبل الكون كانت الحركة و المادة كذلك قهراً، في حين ان الزمان و المادة و الحركة من أجزاء الكون، فعليه لا يمكن فرض الزمان قبل الكون، و ان المتقدّم على الكون تقدّماً ذاتياً لا زمانياً هو اللّه تعالى و ارادته، و لكن بما ان لكل ظاهرة جزئية من ظواهر عالم المادة شروطها المخصوصة التي توجد على مرّ الزمان، فانها ستوجد قهراً بعد توفر شروطها المخصوصة في زمان خاصّ.

فمثلاً أنا و أنت من الحوادث الزمانية؛ اذ ان وجودنا ـ مضافاً الى إرادة اللّه تعالى ـ رهن بالشرائط المادية المخصوصة، من قبيل الوالدين و شروط اخرى للتوليد توجد في زمن خاصّ، و على حدّ تعبير الفلاسفة «ان عالم المادة ـ الذي هو قسم من العالم أجمع ـ توأم الحركة»، بل وفقاً «للحركة الجوهرية» هو عين الحركة، و التدريج ذاتي لها، أي ان كل درجة و مرتبة من الحركة تؤخذ بعين الاعتبار انما تظهر في حدٍّ مخصوص، فلو اردت صعود سلّم ذي عشر درجات،

فإنّ حركتك برغم ارتباطها بإرادتك، و لكن مع ذلك يستحيل اجتياز الدرجات باجمعها في آنٍ واحد، بل اجتياز كل درجةٍ منوط باجتياز الدرجات السابقة عليها، و هذا هو التدرج الذاتي للحركة، و بعبارة أعم: ان كل واحد من الكائنات المادية بحسب طبعه مسبوق في ظهوره بالمادة و المدّة، و لكن يكفي لتحقق كل مجرد كامل، صرف ارادة اللّه تعالى، اذ لا يحتاج تحقّقه الى مادة و مدّة.

نظرة اخرى الى برهان النظم

منصور: أردتَ إثبات وجود اللّه عن طريق النظم الذي يحكم الكون، الا ان هناك اشكالات على برهان النظم لا يزال بعضها عالقاً في الذهن رغم كل ما بذلته من الجهود في بيان هذا البرهان، فلقائلٍ ان يقول: ان مفهوم النظم ليس واضحاً، و ان الناس يختلفون في فهمه، فلربما كانت اللوحة الفنية جميلة منتظمة عند شخص و قبيحة غير منتظمة عند آخر.[1]

ناصر: ان مفهوم النظم من المفاهيم الواضحة و البسيطة، فمعنى النظم هو الاتحاد و الانسجام و التناسق بين مجموعة من الاشياء، او أجزاء مركب لهدف واحد، بحيث تنشد هذه الاجزاء باجمعها هدفاً واحداً، و إن كان هناك اختلاف في وجهات النظر ـ كما في مثال اللوحة الفنية ـ فمردّه في الحقيقة فيما يتعلق بمصداق النظم في هذه اللوحة الفنية الى وجود الانسجام و التناسق بين

١ـ جان هاسبرز، فلسفة الدين، ص ٩٨، مركز الدراسات و التحقيقات في دائرة الاعلام.

الاجزاء الحاكي عن المراد ـ الذي يعكس الواقع ـ و عدم وجوده.

منصور: حتى مع فرض وضوح مفهوم النظم، الا ان ذلك لا يثبت وجوده في الكون، فلربما انكر وجود النظم في العالم أو في جزءٍ منه، او ـ في الأقل ـ لا يعلم وجود النظم فيه، فلو فرضنا وجود النظم في المجرّات، الا ان كثيراً من الكواكب السماوية غير منظمة، كما ان كثيراً من الحوادث المريرة و المدمّرة كالطوفان و السيول و الصواعق التي تهلك الانعام و الانام من المظاهر الواضحة الدالة على انعدام النظم في أجزاء العالم.

ناصر: ان وجود النظم في الكون يتأكد يوماً بعد يوم من خلال تجارب العلماء في مختلف فروع الطبيعة و الكيمياء و الفيزياء و النجوم و غيرها، و عدم العثور على النظم في جزء من الكون، لا ينهض دليلاً على انعدام النظم هناك، فلو آمنّا بقانون العلّية الذي يعدّ من القوانين البديهية، لم يسعنا عدّ ظواهر الكون و الحوادث الواقعة فيه من الخيرات و الشرور من مظاهر انعدام النظم؛ لان النظم كما تقدّم، إتّحاد عدّة امور للوصول الى هدف و غرض واحد، و هذا رهن بسببية و علّية تلك الامور لذلك الغرض الواحد، و ان جميع الحوادث، أعمّ من الخير و الشر معلولة لاسبابها و شرائطهاالخاصّة، و عليه تكون جميع حوادث الخير و الشر متناسقة و منتظمة بالنسبة الى اسبابها و شرائطها.

برهان النظم و حساب الاحتمالات

منصور: ليس النظم وليد التدبير و التخطيط دائماً، فبالنسبة الى الاشياء الميكانيكية من قبيل الساعة و السيارة التي لاءم الانسان بين أجزائها ليستفيد

منها، يمكن الاذعان بوجود النظم الذي أبدعه تفكيره و تدبيره، و لكن على حدّ تعبير الفيلسوف الاسكتلندي هيوم: ان النظم انما يدل على التخطيط و التدبير في حدود ما نشاهده من التخطيط و التدبير، و اما النظم الذي نجده في النباتات و الحيوانات فلم نقف على حصوله نتيجة التخطيط و التدبير، اذ لم نر كائناً قد أبدع النباتات او الحيونات او النجوم بتخطيطه و تدبيره، و أساساً ما الذي سوف يحدث لو امكن بيان النظم بلا افتراض ناظم؟ و قد جاء «دارون» بفرضية أثبت فيها التكامل التدريجي للكائنات الحيّة على أساس التنازع من أجل البقاء، و بقاء الاصلح، من أبسط أنواع الكائنات ذات الخليّة الواحدة الى أعقد نظام في الحيوانات الثديية، و قد اثبت علماء الأحياء هذه الفرضية و آمنوا بها، و توصلوا الى بيان نشوء الحياة في المختبرات على غرار ظروف العصور الجيولوجية السابقة من خلال التركيب التجربي بين الاشياء الفاقدة للحياة او النترون و البروتون دون اللجوء الى برهان النظم.[1]

ناصر: نعم، و لكن برهن بعض على اثبات النظم في الكون بحساب الاحتمالات فقال: خذ عشر ورقات و رقّمها من الواحد الى العشرة، ثم ضعها في جيبك و اخلطها، ثم حاول اخراجها على ترتيب الارقام من الواحد الى العشرة بشرط ان لا تخرج الورقة اللاحقة الا بعد ارجاع السابقة غيرالمرتّبة الى جيبك، و بذلك سيكون احتمال اخراج رقم واحد، واحد بالعشرة، و اخراج رقم واحد و اثنين على التوالي واحد بالمئة، و اخراج الارقام من الواحد الى الثلاثة على التوالي، واحد بالالف، و اخراج الارقام من الواحد الى الاربعة

١ـ جان هاسبرز، فلسفة الدين، ص ٩٧ ـ ١٠٠

على التوالي، واحد بالعشرة آلاف، و هكذا يضعّف احتمال اخراج الارقام على التوالي حتى تصل نسبة احتمال اخراج الارقام من الواحد الى العشرة على التوالى، الى واحد بالعشر ميليارات.

و الهدف من ذكر هذا المثال البسيط، ايضاح كيفية اجتياز الارقام هذا القوس الصعودي. و لكي تظهر الحياة على مسرح الأرض، لابد من توفر اوضاع و ظروف ملائمة يعدّ معها من المستحيل رياضياً تصور امكان توفر هذه الظروف صدفة، و عليه لا يبقىٰ امامنا سوى الاذعان بوجود قوّة مدركة في الطبيعة تتحكم بخلق هذه الظروف، و عندها لا يسعنا الا الاعتقاد بوجود هدفٍ خاص من خلق تلك الظروف التي أدت الى ظهور الحياة.[1]

منصور: لا يخفىٰ ان هذه الامور لا تنفي امكان الصدفة بالنسبة الى النظم الحاكم على الكون بتاتاً، او تثبت استحالته إذ لازال احتمال ظهور النظم صدفة ـ برغم ضعفه ـ موجوداً.

ناصر: ان افتراض نظم بلا ناظم محال، لاستحالة المعلول بلا علة، و هذا واضح لدى كل عاقل.

تقرير برهان النظم لاثبات واجب الوجود

منصور: سلمنا استحالة النظم من دون ناظم، و لكن ايّ لزوم في ان يكون ذلك الناظم هو اللّه و واجب الوجود بالذات؟

إنّ أقصىٰ ما يثبته برهان النظم على فرض صحته وجود التخطيط و التدبير

١ـ كورسي موريسون، سرّ خلق الانسان، ص ٩

في الكون، و هذا يحتاج الى موجود عاقل و قادر، و عليه يمكن البحث حول ضرورة تسمية هذا الناظم و انه هو اللّه.[١]

فنحن بحاجةٍ الى دليل آخر لاثبات ان ناظم هذا الكون هو اللّه و واجب الوجود بالذات، فان تمّ هذا الدليل، ثبت به وجود اللّه، و لم يكن برهان النظم دليلاً مستقلاً، و هذا الاشكال ثابت على كل حال، سواء بُيّن برهان النظم على اساس العلّة الفاعلية، من ان للكون نظماً، و ان لكل نظم ناظماً، فيكون للكون ناظم. او بُيّن على أساس العلّة الغائية من ان النظم الموجود في الكون يحكي عن وجود غاية و هدف، و ان كل غاية لابد من وجودها بالفعل، فيكون للكون هدف و غاية بالفعل و هو اللّه؛ اذ على كلتا الصورتين لا يمكن لهذين القياسين ان ينتجا لزوم ان يكون الناظم او ذلك الوجود بالفعل المفروض كونه غاية هو اللّه و واجب الوجود بالذات، مضافاً الى امكان التأمل في لزوم فعلية كل غاية في الخارج.

ناصر: ان واجب الوجود بالذات، و الذي نطلق عليه تسمية «اللّه» تعالى، موجود قائم بذاته و غير معلول لعلة اخرى، فهو مبدأ الكون عند الجميع، بما في ذلك الماديون انفسهم،[٢] اذ بعد الاذعان بقانون العلية الذي هو من اكثر قوانين الوجود بداهة، و بعد الاذعان بامتناع الدور و التسلسل في العلل بداهة أيضاً، يتعين المصير الى ان نظام العلية و المعلولية في العالم ينتهي الى علّة غير معلولة، هي علّة العلل، و واجب الوجود بالذات، مع فارق ان النزاع بين

١ـ جان هاسبرز، فلسفة الدين، ص ٩٦

٢ـ قال تعالى: ﴿و لئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولنّ اللّه﴾؛ لقمان (٣١): ٢٥

الالهيين و الماديين يكمن في ان الالهيين يرون ان العلّة الاولى و واجب الوجود بالذات و المبدأ موجود مجرد من المادة و احكامها و الحد والماهية، و له علم و شعور و حكمة، في حين يراه الماديّون موجوداً مادّياً و غير مدرك. و ان برهان النظم في الحقيقة يتكفّل اثبات التجرد و العلم و الحكمة الالهية.[١]

و ما اردت من برهان النظم سوى ذلك، و ان المادة غير الشاعرة، و التي ليس لها سوى القوة و الانفعال و التأثر و فقدان الكمال الذاتي، و يراها الماديّون مبدأ الكون، لا تصلح ان تكون مبدأ الكون المنظّم و المتّسق؛ إذ لا يكون الاتساق و النظم الا بالعلم و الحكمة، فكيف يمكن للمادّة التي هي صرف قوّة و قابلية ان تكون منشأ هذة الفعليات الكثيرة في الكون؟!

اثبات وجود اللّه تعالى و وحدانيته و صفاته ببرهان الصدّيقين

نرىٰ طبعاً امكان اقامة برهان يثبت أصل وجود اللّه تعالى و وحدانيته و علمه و حكمته و سائر صفاته الكمالية و اتحادها بذاته، و تبعاً لذلك يثبت النظم و الانسجام في الكون بلا حاجة الى مقدمة مثل أصل العلّية او بطلان الدور و التسلسل، و في الحقيقة و الواقع لا يمكن الوصول الى المعرفة الحقيقية الإستدلالية الا عن طريق هذا البرهان.

منصور: هذا ادعاء كبير، و سأكون سعيداً إذا بيّنت لي هذا البرهان.

ناصر: ان بيان هذا البرهان المعروف بـ «برهان الصديقين» الذي يؤدى بنا

١ـ قال تعالى: ﴿و لئن سألتهم من خلق السماوات و الارض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾؛ الزخرف (٤٣): ٩.

من مجرّد اصل الوجود و صِرفه الى الايمان بالوجود الأزلى الواجب بالذات أي وجود اللّه تعالى و كمالاته،[١] يتوقف على بيان المقدمات الآتية:

المقدمة الاولىٰ: اننا ننتزع من جميع ما نشاهده من الاشياء التي لها وجود و واقعية عينية، مفهومين متغايرين: أحدهما مختص بذلك الشيء و الآخر مشترك بينه و بين غيره من الاشياء، فالانسان مثلاً كشيءٍ له واقعية و وجود خارجي، ينتزع ذهننا منه مفهوماً يخصّه و هو انسانيته و ماهيته، و هو مفهوم لا يشاركه فيه غيره، فالانسان وحده هو الانسان، و المفهوم الآخر الذي ينتزعه الذهن هو وجوده الذي يشترك فيه مع غيره، فكما ان الانسان موجود، فكذلك الشجر و الجبل و الماء و غيرها من الاشياء موجودة ايضاً، ولا يمكن القول: بأن كلا المفهومين المنتزعين: مفهوم الانسان و مفهوم الوجود اعتباري، و ليس لواحدٍ منهما ايّ أصالة و واقعية عينية، لان هذا ضرب من السفسطة و انكار للواقعية، و بطلان هذا الانكار بديهي، و لا يمكن أيضاً القول: بان كلا المفهومين أصيل و له عينيّة؛ اذ يلزم من ذلك ان يكون لكل موجود خارجي ـ له ماهيته المخصوصة ـ واقعيتان، و بطلان ذلك واضح أيضاً، و عليه لابد أن تكون لأحد هذين المفهومين أصالة و تحقق خارجي و واقعية عينية و منشأية للآثار، و المفهوم الآخر اعتباري منتزع من الاصيل والعيني، و هنا وقع الخلاف بين الفلاسفة في القرون المتأخرة بشأن الاصيل والاعتباري من هذين

١ـ «يا من دلّ على ذاته بذاته»؛ دعاء الصباح.
«بك استدل عليك، فاهدني بنورك اليك»؛ دعاء الامام الحسين عليه السلام في يوم عرفة.
«و لا تدرك معرفة اللّه الاّ باللّه»؛ توحيد الصدوق، الباب ١١، ح ٧

المفهومين، فهل الاصيل هو الوجود و الماهية اعتبارية او ان الامر بالعكس؟

الحق ان الاصالة للوجود؛ لان الماهية مادامت غير موجودة لا يترتب عليها أي أثر، و لا يمكنها اظهار نفسها، و انما تظهر بواسطة الوجود، و بعبارة اخرىٰ ان الماهية الموجودة، و الانسان الموجود له أثر و أصالة، و بمعزلٍ عن الوجود ليس هناك ايّ أثر، فما له الاثر بالذات و الاصيل هو الوجود، و الماهية انما تتحقق بعَرَض الوجود، و في ظل شعاع نوره، و عليه يكون الوجود موجوداً بالذات و حقيقتاً، و الماهية موجودة بالعرض و مجازاً، و هذا هو معنى اصالة الوجود و اعتبارية الماهية التي هى احدىٰ مقدمات برهان الصديقين:

ان الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل[١]

المقدمة الثانية: ان الوجود الذي له اصالة و واقعية، حقيقة واحدة لها مراتب و مظاهر متنوعة، فوجود الاجسام و وجود النبات و وجود الحيوان و وجود الانسان، و غير ذلك من الوجودات، مراتب مختلفة و متفاوتة لحقيقة واحدة، فليس هناك تباينٌ كليٌّ بين الموجودات المختلفة من ناحية الوجود، بحيث لا توجد اي جهة مشتركة بينها، و ينحصر وجه اشتراكها في مفهوم الوجود فقط، و الا لم يمكن انتزاع مفهوم الوجود الذي هو مفهوم واحد مشترك من الوجودات المتباينة، و حمله عليها بمعنىً واحد.

لانّ معنىً واحداً لا ينتزع ممّا له توحّدٌ ما لم يقع[٢]

لان العلاقة بين «المنتزع» و «المنتزع منه» هي علاقة العلية و المعلولية،

١- منظومة السبزواري رحمه الله في الحكمة.
٢ـ المصدر المتقدم.

وان المنتزع الذي هو مفهوم الوجود، معلول للمنتزع منه الذي هو الوجودات الخارجية، كما قال الشيخ الرئيس رحمه الله في بداية النمط الرابع من الاشارات و التنبيهات: «في الوجود و علله»، و بادر الخواجة نصيرالدين الطوسي رحمه الله الى تفسير الوجود بمفهومه، و العلل بمصاديقه، و ان العلّة و المعلول متلازمان في الوحدة و الكثرة، فلو كان مفهوم الوجود مفهوماً واحداً و مشتركاً، كانت لوجودات الاشياء الخارجية، حقيقة واحدة مشتركة أيضاً، غير ان هذه الحقيقة الواحدة لها مراتب و مظاهر مختلفة يرجع ما به الاشتراك و ما به الامتياز فيها الى اصل الوجود، و ان تلك المراتب كما هي مشتركة في اصل الوجود، مختلفة فيه أيضاً، فيمتاز بعضها من بعض بواسطة الوجود، فوجود بعضها شديد، و وجود بعضها ضعيف، و بعضها كامل، و بعضها ناقص، من قبيل النور الذي هو حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة. فخلاصة المقدمة الثانية هي: «ان الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب».

المقدمة الثالثة: يستحيل تصور الثانى للوجود، فالوجود حقيقة محضة و صرفة، لا تقبل التكرار و التثنية؛ اذ بعد الاقرار باصالة الوجود و وحدته، لا يكون هناك غير الوجود ليصير جزء الوجود او ينضمّ اليه و يكثّره، ولو فرض وجود ثانٍ لعاد الى تلك الحقيقة الواحدة و صرف الوجود، ففي الحقيقة لا يمكن افتراض الثانى للوجود الصرف.

المقدمة الرابعة: يطلق اللّه و واجب‌الوجود بالذات على الموجود الذى ليس لوجوده أدنى قيد و لاشرط و لاعلّة، و بعبارة أخرى: ليست له حيثية تقييدية مثل ماهية الانسان و غيره، حيث توجد بضميمة الوجود اليها،

فمادام‌الوجود غير منضمٍّ اليها لا تكون لها واقعية عينية و خارجية، كما ليست له حيثية تعليلية مثل وجود الانسان و وجود أي ماهية اخرى، حيث توجد هذه الوجودات بوجود عللها، و مادامت العلة غير موجودة كي يفيض عنها الوجود، لا يمكن ان توجد، و عليه فان واجب الوجود هو الموجود الذي لم يتدخل في تحقق وجوده ايّ شيء في جانبه او خارج عن ذاته، وانما هو موجود بذاته بوجود ازلي سرمدي و بحسب المصطلح: له ضرورة أزلية.

نتيجة برهان الصدّيقين

بعد ذكر المقدمات الاربعة، و التي كانت المقدمات الثلاث الاولى منها من المبادئ التصديقية، و الرابعة من المبادئ التصورية، ندخل في بيان أصل البرهان، فنقول: ان حقيقة الوجود الاصيلة «المقدمة الاولى» الواحدة «المقدمة الثانية» التي لا يمكن تصور الثانى لها «المقدمة الثالثة» موجودة بلا اي قيد و شرط و علّة؛ اذ لا يوجد في البين غير حقيقة الوجود الواحدة شئ ليكون قيداً او شرطاً او علّة لتحققها فحقيقة الوجود، ليست لها حيثية تقييدية او تعليلية في تحققها، و كل ما كان كذلك فهو واجب الوجود بالذات و هو اللّه تعالى «المقدمة الرابعة».

و قهراً لا يوجد الثانى لمثل هذا الموجود ليكون شريكاً له في الوجود و سائر الصفات الكمالية، فهو وجود واحد أحد، وحدته حقيقية[1] و مطلقة

١ـ «كل مسمىً بالوحدة غيره قليل»؛ نهج‌البلاغة، الخطبة: ٦٥
«اللهم اني اسألك بالوحدانية الكبرىٰ»؛ دعاء الامام‌الكاظم عليه السلام، البلد الامين للكفعمي.

تشمل كل الوجود، فلا تخلو منه ذرّة، و ليست وحدة عـددية،[١] ليكـون في قباله موجود او وجود آخر قابل للفرض، فهو كل شيء و في الوقت نفسه ليس شيئاً خاصاً، و لا يحدّه حدّ، و بحسب المصطلح «بسيط الحقيقة، كل الاشياء، وليس بشيء منها» و لنعم ما قال العطار النيشابوري رحمه الله:

اى درون جان برون جان تويى هر چه گويم آن نئى هم آن تويى

عدم تعدد الحقيقة الصرفة

ليس هناك كمال وجودي مثل العلم و القدرة و الحياة و أمـثال ذلك ـ ممـا يعود باجمعه الى الوجود وفقاً لاصالة الوجود ـ الا و كانت ذات الحق تـعالىٰ واجدة له و عينه، لكونه تعالى بلا حـدٍّ و مـاهية، غـير مـتناهٍ في الوجـود و الكمال الوجودي.

فكل حقيقةٍ اذا كانت صرفة و خالصة و غير ممـزوجة بـغيرها، فـهي لا متناهية قهراً، فلو فرضنا مثلاً خطّاً ليس له غير عنوان الخطّية من الامـتداد الطولي، فهو ليس سوى خط، سيكون لا متناهياً؛ اذ لو كان مـتناهياً لم يكـن مجرد خطٍّ صرف، و انما هو خطٌّ باضافة حدّ و نهاية، و معنى حدّ الخطّ عـدم امتداده، فالخطّ اللامتناهي ليس سوى امتداد، في حين ان الخط المتناهي امتداد ممزوج بغيره من عدم الامتداد، او كـالنور الخـالص اللامـتناهي؛ لان النـور المتناهي نورٌ محدود و ممتزج بغيره. فكذلك الوجود الصرف الذي لا يكـون ممزوجاً بالعدم، و لا يتطرق اليه أدنى فناء، فهو غير متناهٍ قهراً؛ لان الوجـود

١ـ «لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد»؛ توحيد الصدوق، الباب ٣، ح ٣

المتناهي وجود ممتزج بالعدم، و بعبارة اخرى وجود ناقص وضعيف، و معنى النقص و الضعف عدم التحلّي بمايفرض مـن الكمـال المـوجود في الدرجـات العليا، و هذا الضعف و النقص ناشئ عن المعلولية.

الا ان الوجود برغم كونه حقيقة واحدة، له درجات و مراتب متنوعه،[١] وان كل مرتبة ضعيفة منه شعاع عن المرتبة القوية فوقها، حتى تصل الى مرتبة ليس لها عنوان آخر سوى جهة الوجود، أي وجود لا متناهٍ، لا يـتطّرق اليـه العدم و النقص اطلاقاً،[٢] اذ ليس هناك شيء غـير الوجـود يمكـنه ان يحـدّ الوجود، سوى الماهيات الاعتبارية و العدم التي ليس لهـا واقـعيّة و عـينيّة، و عليه فمثل هذا الوجود الصرف واحد قهراً، و لا يمكن وجود آخر قباله، و الاّ كان كلّ واحد منهما محدوداً؛ اذ يكون على هذا الفرض واجداً لوجوده، و فاقداً لوجود و كمال غيره.

هذا الوجود اللامتناهي و اللامحدود و الفريد، هو رب العـالمين، و بمـا ان حقيقة ذاته وجود و واقعية لا يتطرق اليها الضعف و العدم و الحدّ، فهو حـاوٍ لجميع الكمالات قهراً، كالعلم و القدرة و الحكمة و غير ذلك.[٣]

و كل وجود سواه ليس إلاّ شعاعاً و مظهراً لوجوده، فهو محـدود و ناقص

١ـ قال تعالىٰ: ﴿رفيع الدرجات ذوالعرش﴾؛ غافر (٤٠): ١٥

٢ـ «فاقد كل مفقود»؛ دعاء شهر رجب.

٣ـ قال تعالىٰ: ﴿هو اللّه الذي لا إله إلا هو الملك القدّوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبّار المتكبّر سبحان اللّه عمّا يشركون﴾؛ الحشر (٥٩): ٢٣

و قال أيضاً: ﴿هو اللّه الخالق البارئ المصوّر له الأسماء الحسنىٰ يسبّح له ما في السماوات والأرض و هو العزيز الحكيم﴾؛ الحشر (٥٩): ٢٤

لأجل معلوليته و ضعفه الوجودي و له مرتبته و درجته المخصوصة.

و عليه فان نظام الوجود عبارة عن وجود كامل لا متناهٍ مستقل جامع لكل الكمالات، و له مظاهر ليست مستقلة عنه بل حقيقة ذاتها في الحدوث و البقاء عين التعلق و الارتباط به، كالشيء المستقل الذي يعكس الظل، او المصباح الذي يرسل النور.

و مثل هذا الوجود اللامتناهي، واجب الوجود بذاته و عين الوجوب والضرورة الازلية، غنيٌّ عن الغير، بل لا يمكن تصور غير له سوى اشعاعاته و ظهوراته المنبثقة من صقع ذاته.

كما قال الشّاعر سعدي الشيرازي رحمه الله:

ره عقل جز پيچ در پيچ نيست — برِ عارفان جز خدا هيچ نيست
توان گفتن اين با حقيقت شناس — ولی خرده گيرند اهل قياس
كه پس آسمان و زمين چيستند — بنی آدم و ديو و دَد كيستند
پسنديده پرسيدی ای هوشمند — بگويم گر آيد جوابت پسند
كه هامون و دريا و ماه و فلک — پری، آدميزاد و ديو و ملک
همه هرچه هستند از آن كمترند — كه با هستی‌اش نام هستی برند
عظيم است پيش تو دريا به موج — بلندست خورشيد تابان به اوج
ولی اهل صورت كجا پی برند — كه اصحاب معنا به ملكی درند
كه گر آفتابست يک‌ذره نيست — وگرهفت‌درياست يک‌قطره‌نيست
چو سلطان عزّت علم برکشد — جهان‌سربه جيب‌عدم‌درکشد (۱)

۱ـ بوستان سعدی.

بمعنىٰ: «إنّ سبل العقل المعتاد الى معرفة اللّه سبحانه متشعّبة حيث انه بعينه الحولاء يحسب لغيراللّه سبحانه وجوداً مستقلاً و ظهوراً في ذاته يمكن الاستنارة به لمعرفته تعالى و لكن العارف لا يرىٰ في الوجود سوىٰ اللّه، و هذا هو الحق لمن عرفه، و سيشكل أبناء القياس: إذن ما هذه السماء و الأرض و ما فيها من البشر و الوحوش؟ و الجواب: إنّ كلّ ما يرىٰ لا يستحق اطلاق الوجود عليه إذا ما قيس بوجوده عزّوجلّ، فقد يبدو البحر بأمواجه المتلاطمة عظيماً عندك، و قد تبدو الشّمس السّاطعة عاليةً في كبد السّماء في عينك إلا أنّهما لا يعدوان في قبال عظمة اللّه شيئاً عند العارف، فليست البحار سوىٰ قطرة و الشّمس سوىٰ ذرّة».

أجل، قد دلّ اللّه على ذاته بذاته،(۱) و ما سواه أدنىٰ من ان يكون مشيراً الى وجوده،(۲) و هو بنفسه دليل على وحدانيته و صفاته الكمالية، و أفضلية النظام الكوني الذي اوجده.(۳)

۱ـ قال تعالى: ﴿أو لم يكف بربّك أنّه على كل شيءٍ شهيد﴾؛ فصلت (٤١): ٥٣؛ و عن علي عليه السلام قال: «اعرفوا اللّه باللّه والرسول بالرسالة»؛ توحيدالصدوق، الباب ٤١، ح ٣؛ و جاء في دعاء الامام الحسين عليه السلام في يوم عرفة: «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متىٰ غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك».

۲ـ قال منصور بن حازم: «قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: اني ناظرت قوماً، فقلت لهم: ان اللّه أجلّ و اكرم من أن يعرف بخلقه، بل العباد يعرفون باللّه، فقال عليه السلام: رحمك اللّه»؛ توحيد الصدوق، ح ١

۳ـ قال تعالى: ﴿شهد اللّه أنّه لا إله إلا هو و الملائكة و أولوا العلم قائماً بالقسط﴾؛ آل‌عمران (٣): ١٨

زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان[1]

الا ان حجاب الكثرة و الغيرية يلقي بظلّه على أفئدة الناس، فيحول دون مشاهدة جماله و جلاله، و لو كشف هذا الحجاب امكن للانسان مشاهدة كمالاته بالفطرة.

عدم سنخية الشرور لصفات اللّه الكمالية

منصور: يجب في الموجود الذي هو إلهٌ و مبدء للكون ان يكون موجوداً لا متناهياً، و ذا كمالات لامتناهية، خالياً من كل عيب و نقص.

و لكن بالالتفات الى كل هذه الشرور الموجودة في العالم يصعب الايمان بوجود هذا الإله الخيّر العطوف و القويّ و القدير المطلق؛ اذ على حدّ تعبير «هيوم»: «اذا كان الشرّ الموجود في العالم حادثاً عن قصد من اللّه و ارادته، لم يكن ذلك الإله مريداً للخير، و ان كان بلا قصده و لم يتمكن من الحيلولة دون وقوعه، لم يكن قادراً مطلقاً، فيدور وصفه بين عدم الخير و عدم القدرة»،[2] و مثله لا يمكن ان يكون واجب الوجود بذاته، سواء تم بيان برهان النظم عن طريق العلّة الفاعلية او الغائية؛ إذ لو بيّن عن طريق العلّة الفاعلية، كانت النتيجة بالالتفات الى الشرور في العالم، وجود ناظم غير مريد للخير او عاجز عنه. ولو بيّن عن طريق اللعلّة الغائية، كانت النتيجة غاية اسمها اللّه، تحمل معها

۱ـ بمعنىٰ: «يتعامى الجاهل حيث يبحث فى المفازة عن الشّمس السّاطعة بنور الشمعة».

۲ـ جان هاسبرز، فلسفة الدين، ص ۱۰۸

جميع هذه الشرور، و مثل هذه الغاية و هذا الإله، ليست مطلوبة او مقبولة لدى كل عاقل.

كما يرد هذا الاشكال على الإله الذي يثبته برهان الصدّيقين؛ لان احدىٰ ثمرات هذا البرهان وجود النظم في العالم، فأيّ واحد من هذه الشرور الحادثة في العالم يطابق النظم او منسجم مع الوجود اللامتناهي و المتصف بالصفات الكمالية؟!

ناصر: لو تأملت فيما قيل حتى الآن، و دققت في مفهوم النظم و وجود اللّه غير المحدود و اللامتناهي ـ ذى الصفات الكمالية التي هي عين ذاته ـ و أمعنت النظر في نظام العلّية و المعلولية، لأدركت خواء هذا الاشكال من الاساس؛ اذ لو اخذت الشرائط الوجودية لكل موجود، كان ذلك الموجود بجميع لوازمه و توابعه على ما يجب عليه ان يكون،[1] و ليس للحسن و الجمال و الخير و النظم من معنى سوى ان يكون كل شيءٍ على ما يجب ان يكون عليه، فقوّة تدمير السيل و الطوفان مع خواء البيت و عدم وجود الموانع اللازمة أمر حتمي لا سبيل الى اجتنابه، و انما ينعدم النظم في عكس هذه الصورة، اذ كيف يمكن للطوفان و السيل ان يكون شديداً و الدار متداعية و لا يحدث الدمار؟!

قال العارف الشبستري رحمه الله:

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست
كه هر چيزى به جاى خويش نيكوست

۱ـ قال تعالى: ﴿الذي خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر كرتين هل ترى من فطور﴾؛ الملك (٦٧): ٣

بمعنىٰ: «إنّ الكون عبارة عن عيونٍ و خطوطٍ و حواجب، و قد استقر كلّ منها في موضعه المناسب».

و مهما كان فان مسألة الشرور ترتبط بمبحث العدل الالهي الذي هو من صفات فعل اللّه تعالى، فالأنسب تأجيل الاجابة عنها الى ذلك الموضع انشاءاللّه تعالى.

صفات اللّه الثبوتية و السلبية

منصور: الآن و قد تحدّثت حول اللّه سبحانه و وحدانيته، و صفاته الكمالية اجمالاً، أرىٰ من المناسب أيضاً ان توضّح صفات اللّه بتفصيل اكثر.

ناصر: بما أنّ اللّه تعالى وجود لا متناهٍ، لا يتطرق الى ذاته النقص و العدم، فهو واجد لكل صفة كمالية، منزهٌ عن ايّ نقص فرض.

و قد جاء في القرآن الكريم و الأدعية المأثورة عن الأئمة عليهم السلام صفات و أسماء كثيرة للّه تعالى ، و قد قسّمت هذه الصفات الى قسمين: الصفات الثبوتية، و الصفات السلبية، و تسمى الثبوتية بالصفات الكمالية و الجمالية، والسلبية بالصفات الجلالية أى الدالة على تنزّه اللّه سبحانه عما يعدّ نقصاً.

و قد بلغوا بصفات اللّه الثبوتية الى سبع صفات هى أمّ الصفات: الحياة والعلم و القدرة و الارادة و السمع و البصر و الكلام.

و اما الصفات السلبية فهي من قبيل: عدم الشريك، و عدم الاحتياج، و عدم الجسميّة و ما الى ذلك.

كما ان بعض الصفات من جهة اخرى صفات ذات الحقّ تعالى، من قبيل،

الحياة و العلم و القدرة و الارادة، و بعضها صفات فعله، من قبيل: الخالقية، والرازقية، و العدالة التي يتصف بها اللّه سبحانه في مرحلة الفاعلية و التّجلي.

ان صفات اللّه الذاتية امور واقعية و ليست اعتبارية، و بما انه لا واقعية لغير الوجود، كانت هذه الصفات مساوقة و مساوية للوجود، و بما ان ذات اللّه تعالى وجود لامتناهٍ و لا يخرج شيء عن دائرة وجوده، كانت ذاته عين الحياة والعلم و القدرة و الارادة اللامتناهية، و بكلمة واحدة: ان صفاته الذاتية ليست زائدة على ذاته؛ بل هي عين ذاته، فاللّه تعالى حيّ بحياة هي عين ذاته، و عالم بعلم هو عين ذاته، و قادر بقدرة هي عين ذاته، و مريد بارادة هي عين ذاته، وليس من اللازم في صدق المشتقّ على الذات، ان يكون مبدأ الاشتقاق زائداً على الذات، فمثلاً: العالم يعني واجد العلم، و لم يدخل في مفهومه ان يكون العلم زائداً على الذات، بل لو كان عين الذات، لكان صدق عنوان الواجدية له اوضح، لأنّ كل شيء واجد لذاته.

اختلاف الأشاعرة و المعتزلة في صفات اللّه تعالى

تصوّر الاشاعرة ـ و هم فرقة من متكلمي أبناء العامة ـ وجوب زيادة مبدأ الاشتقاق على الذات، فذهبوا الى زيادة صفات اللّه على ذاته، و أضافوا الى الصفات السبع المتقدمة، صفة «البقاء»،[1] و بما انهم ذهبوا الى قدم صفات اللّه كذاته، لزم ان يكون هناك على قولهم تسعة قدماء: ذات اللّه باضافة صفاته الثمانية.

١ـ شرح المواقف، ج ٨ ص ٤٥

و من جهة اخرىٰ انكر المعتزلة ـ و هم فرقة من متكلمي أبناء العامّة ايضاً ـ اتحاد الصفات مع الذات، و انكروا صفات اللّه بقول مطلق، و قالوا بنيابة الذات عن جميع الصفات، فرأوا مثلاً عدم اتصاف اللّه بالعلم، الا ان ذاته تنوب مناب هذه الصفة، قال الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

والأشعري بازدياد قائلة و قال بالنيابة المعتزلة

و اما نحن أتباع أهل البيت عليهم السلام فنرىٰ ان اللّه تعالى واجد لجميع الصفات الكمالية و أنها عين ذاته، و ما ورد في الآيات و الادعية من حمل الصفات على اللّه و صدقها عليه، يثبت بطلان ما ذهبت اليه المعتزلة، كما يعدّ قول الاشاعرة بتسعة قدماء نوعاً من الشرك، فعلىٰ حدّ تعبير بعض العلماء الكبار: قد انكرنا على النصارىٰ قولهم بالتثليث، حيث آمنوا بثلاث آلهات: «الاب» و «الابن» و «روح القدس»، فكيف لا ننكر كلام من يذهب الى تسعة قدماء؟!

تجرّد الروح

منصور: ذكرت في كلامك وجود المجرّد المتحرر من قيود المادة و الزمان و المكان، و أضفت روح الانسان و أدرجتها في عداد المجردات أيضاً، و لا انكر عدم وضوح مفهوم المجرّد و واقعيته عندي؛ لان الذي اشاهده و احسّه ليس سوىٰ المادّة و اشكالها و خواصها، و حتى افكار الانسان و تصوراته مرتبطة بنشاط المخ و آثاره المخصوصة، و سأكون سعيداً الى سماع توضيحاتك في هذا المجال.

ناصر: قبل الدخول في الجواب، ارى ضرورة الاشارة الى عدة امور حول

القوى الادراكية و التحريكية لدى الانسان، من باب المقدمة:

المراتب الثلاث لروح الانسان

أ ـ قال الفلاسفة القدماء كابن سينا رحمه الله و غيره: ان لروح الانسان ثلاث مراتب: المرتبة النباتية، و المرتبة الحيوانية، و المرتبة الانسانية. و قد عبّر عنها أحياناً بالارواح الثلاث: الروح النباتية، و الروح الحيوانية، و الروح الانسانية.

الا ان الصحيح هو التعبير الاول؛ لان امتلاك ثلاث ارواح مستقلة يستلزم وجود ثلاث شخصيات متميزه، و هو أمر باطل قطعاً؛ لاننا ندرك بوجداننا ان لكل واحد منّا شخصية واحدة، و ان تعدد القوى و المراتب لا يستلزم تعدد الشخصية.

فالانسان في بداية تكوّنه من النطفة ينمو كالنباتات، ثم تظهر فيه الحواس في مرحلة تكاملية تدريجية، فلا يملك حتى عند الميلاد سوى حركات و ادراكات حيوانية جزئية، الا انه ينمو تدريجياً حتى يبلغ مرحلة التعقل و التفكير الذي يحدّد هويته و يميّزه من غيره، اذن لكل انسان روح واحدة لااكثر، الا ان هذه الروح تنطلق في حركتها التكاملية المادية من المرحلة النباتية الى الحيوانية، و منها الى الانسانية، و معنى التكامل هنا الاحتفاظ بخصائص المرحلة السابقة عند الدخول في المرحلة اللاحقة، فهو بحسب المصطلح الفلسفي ليس بنحو «الخلع و اللبس» بل بنحو «اللبس بعد اللبس».

و حينما يبلغ المرحلة الاخيرة تكون عنده روح انسانية محتفظة بخواصّ

المرحلتين السابقتين.

و بكلمة واحدة: ان الروح الانسانية لها عدّة مراتب: الاولىٰ، يشترك فيها الانسان مع سائر النباتات و الحيوانات، و الثانية، يشترك فيها مع سائر الحيوانات. الثالثة، يختصّ بها الانسان و يمتاز بها عن سائر الحيوانات الاخرى.

قوى الانسان في هذه المراحل الثلاث

ب ـ للانسان قوى في كل واحدة من هذه المراتب الثلاث:

١ـ القوىٰ النباتية

في المرتبة النباتية تشتمل روح الانسان على ثلاث قوى:

الاولى: القوّة الغاذية، فعلها الميل الى الطعام و الاكل و الهضم و جذب المواد الغذائية، و دفع المواد الزائدة للتعويض عمّا تحلّل من أجزاء الجسد.

الثانية: القوّة المنمية، فعلها استخدام جزء من المواد الغذائية في عملية تنمية الجسد.

الثالثة: القوّة المولّدة، و هى موظّفة في الامور المتعلقة بالتناسل، و حفظ النوع الانساني من الانقراض.

٢ـ القوىٰ الحيوانية

تنقسم القوى الانسانية في هذه المرحلة الى قسمين، الاول: القوى الادراكية للجزئيات. و الثاني: القوى التحريكية.

اما القسم الاول فهي: الحواس الخمسة الظاهرة، و الحواس الخمسة

الباطنة، و الظاهرة منها: اللامسة و الباصرة و السامعة و الذائقة و الشامّة، و الباطنة منها:

١ـ الحسّ المشترك الذي يدرك جميع الصور الجزئية التي تمّ حصولها من طريق الحواس الخمس الظاهرة.

٢ـ قوّة الخيال، التي هي مخزن و حافظة الصور الجزئية.

٣ـ القوّة الواهمة، التي تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد أو عداوته.

٤ـ القوّة الحافظة، التي تخزن و تحفظ المعاني الجزئية.

٥ـ القوة المتصرّفة، التي تتصرف في الصور و المعاني الجزئية المحفوظة في المخزنين المتقدّمين، و تجزؤها و تركبها، فتظهر صور انتزاعية جديدة في عالم الذهن، كتصور جبل من ذهب المنتزع من صورة الجبل و الذهب.

و اما القسم الثاني المرتبط بالارادة و الحركة و النشاط، فهو على قسمين أيضاً:

١ـ منشأ الحركة، و هو عبارة عن الرغبات النفسية الناشئة من قوة الشهوة و قوة الغضب، و هما منشأ التصميم و الارادة.

٢ـ قوّة مباشرة للحركة، و هي عبارة عن القوى المحرّكة للاعصاب و الاوتار المحركة للعضلات، حيث تتسبب في انقباضها و انبساطها.

٣ـ قوّة التعقل و التفكير

المرتبة الثالثة التى هى المرتبة العُليا في روح الانسان، هي قوة التعقل و التفكير، و بها يمتاز من سائر الحيوانات، و هي على قسمين أيضاً:

١ـ القوة المدركة للمفاهيم الكلية، و حسن الاخلاق و الافعال و قبحها،

وهي التي نسميها بالعقل فباعتبار كونها مدركة لما ليس من شأنه ان يعمله الانسان مثل ادراك المفاهيم الكلية و ادراك المبدأ و المعاد، تسمّى بالعقل النظرى و باعتبار كونها مدركة لما من شأنه ان يعمله الانسان بارادته مثل ادراك الاخلاق و الافعال الجزئية، تسمّى بالعقل العملى.

٢ـ القوّة المفكّرة التي تعمل تحت تدبير العقل على التصرّف في المفاهيم الكلية و ضمّها و تركيبها، و تأليف القضايا و ربطها بهدف بيان المجهول منها. وهذة القوّة هى القوّة المتصرفة المذكورة تسمّى بالمفكرة، باعتبار قيامها بدورها تحت تدبير العقل، كما يقال لها «المتخيلة»، باعتبار عملها تحت إمرة القوّة الواهمة.

الأجهزة المرتبطة بالقوى

جــان لكل واحد من القوى المتقدمة اجهزته المخصوصة في جسم الانسان، و هي مستقلة عن أجهزة سائر القوىٰ الاخرىٰ، فلكلّ من الهضم و جذب الطعام، و دفع الموادّ الزائدة التى هى من افعال القوّة الغاذية و كذا الافعال التى لسائرالقوى مثل التناسل و نحو ذلك، أجهزة تعد قسماً من المصنع المعقّد و المتشابك الذي يتألّف منه جسم الانسان، و لكل واحد منها نظامه المخصوص به و المتناسب مع الهدف الذي اريد له، و هناك سنخ من الاجهزة المتعددة الاخرى في الجسم يرتبط بالقوّة المدركة، و سنخ آخر يرتبط بالحركات و النشاطات الخارجية للانسان.

و من جملة الاجهزة المرتبطة بالقوّة المدركة جهاز القوة الباصرة الذي يبدأ

من طبقات العين و النقطة الصفراء التي تنعكس فيها الاشياء الخارجية بعد مواجهتها، و سلسلة الاعصاب المرتبطة بالنظر الى منتهى النقطة الموجودة في المخ، و هذا الجهاز مستقل و منفصل تماماً عن جهاز القوّة السامعة الذي يبدأ من الأذن و ينتهي بمركز آخر من المخ، و كذلك الاجهزة المرتبطة بقوىٰ الذائقة و الشامّة و اللامسة الى مراكزها النهائية من المخ، كلها منفصلة و مستقلة عن بعضها، و قد أُبدع كلّ منها بشكل يتناسب مع ما أُريد له من الوظائف.

الحواس الظاهرة طريق العلم و المعرفة

د ـ يحصل الانسان في اول الامر على المعلومات من طريق حواسه الخمسة الظاهرة، و قد قيل في هذا الصدد: «من فقد حسّاً، فقد علماً».

فالانسان مرتبط بالعالم الخارجي عن طريق سلسلة من الأفعال والانفعالات الماديّة المخصوصة، و بذلك يحصل على مدركاته المحسوسة، و هذه المدركات المحسوسة تشكل بدورها أرضية لمدركاته التخيلية و التوهمية و العقلية:

١ـ المدركات التخيليّة الجزئية، و هي التي تعتلج في دخيلة الانسان دون الاستعانة بالحواس الظاهرة، فيحضر الانسان في عالمه الذهني ـ و هو مغمض العينين او في عالم الرؤيا ـ صور الاشياء التي شاهدها او سمعها في الماضي او نظائرها، او بعبارة اخرى يخلقها في ذهنه، فمثلاً يحضر في ذهنه صورة لمدينة كبيرة بجميع خصوصياتها، أو لجبل أو صحراء أو بحر واسع عميق شاهده أو شاهد نموذجاً عنه.

٢ـ المدركات الوهمية، مثل صداقة أصدقائه، و عداوة أعدائه، مما يدركه بالقوّة الواهمة.

٣ـ ثم يصل الى المدركات الكلية العقلية، التي يصل اليها وفقاً لنظرية مشهور الفلاسفة بعد رؤية تلك الجنينة و هذه الجنينة و حذف خصوصياتهما الى مفهوم كلي مشترك بين الجنينتين، ينطبق ايضاً على كل فردٍ من أفراد الجنينات الأخرىٰ.

مدركات الانسان الاربعة

هـ ـ من هنا يتضح ان مدركات الانسان تنقسم بشكل عام الى اربعة اقسام:

١ـ المدركات الحسية الحاصلة عن طريق الحواس الظاهرة الخمسة، كالجبل الماثل امامنا الذى نشاهده باعيننا، او الصوت الذي نسمعه بآذاننا.

٢ـ المدركات الجزئية الخيالية التي هي عبارة عن الصور المدركة الجزئية للاشياء، و لكن من دون حضور الاشياء كصورة الجبل التي تحضر في الذهن عند تغميض العينين أو في عالم الرؤيا.

٣ـ المدركات الوهمية التي هي المعاني المدركة الجزئية من قبيل صداقة شخص خاصّ او عداوته، التي ندركها في باطننا بواسطة القوّة الواهمة.

٤ـ المدركات الكلية العقلية التي تدرك بالقوّة العاقلة، مثل الجبل الكلى المدرک بها دون الالتفات الى فردٍ منه بخصوصه، مما ينطبق قهراً على جميع أفراد تلك الطبيعة.

والقسم الاول من المدركات يعد ارضية للثاني و الثالث منها، كما يعد

القسمان الثاني و الثالث ارضية للقسم الرابع.

و بعبارة اخرى: ان ادراك الانسان له اربع مراتب طولية و ليست عرضية: مرتبة الاحساس، مرتبة التخيّل، مرتبة التوهم، و مرتبة التعقل.

التصور و التصديق

و ـ للانسان مضافاً الى ادراكاته التصورية للصور و المعاني الجزئية و الكلية، ادركاتٍ تصديقية أيضاً، بمعنى انه بعد تصور مفهومين جزئيين او كليين او مختلفين، قد يحمل أحدهما على الآخر او يسلبه عنه، فيوجد هناک قهراً ثلاثة أشياء.

الموضوع، و المحمول، و النسبة التى هى الربط بين هذين الامرين كما فى القضايا الموجبة او سلب الربط بينهما كما فى القضايا السالبة، و بعد تصور الموضوع و المحمول و النسبة بينهما قد يحصل التصديق و الحكم بالثبوت او النفي، و الذي يبدو أنه من افعال النفس و ليس من انفعالاتها.

القوى و أجهزة الحركة

ز ـ تقدم ان للانسان مضافاً الى القوى الادراكية، قوى أخرى ترتبط بالحركات و النشاطات الخارجية، فللحركة مضافاً الى الارادة و مقدماتها أجهزة خاصة من قبيل الأعصاب و الألياف العضلية، و جهاز الحركة منفصل عن الأجهزة الادراكية.

ارتباط القوى التحريكية بالقوى الادراكية

ح ـ القوى التحريكية للإنسان على ارتباط مع قواه الادراكية، بل إن اعمال الانسان الاختيارية مرتبطة دوماً بادراكاته، فمثلاً في ذهابك الى السوق و هو من أفعالك الاختيارية و الارادية، يحصل لديك في المرحلة الاولى ادراك تصوري عن الذهاب الى السوق، و في المرحلة الثانية تبحث في فوائد هذا الذهاب و أضراره، و تقوم بالترجيح بينهما، و عند ترجيح وجود الذهاب على عدمه و إذعان ذهنك بفائدته نظراً للميول الشهوانية الناشئة عن الغرائز الحيوانية او الميول العقلية الناشئة عن الفطرة الانسانية الطاهرة، سوف يحصل لديك قهراً شوق اليه، و بتبع شدّة هذا الشوق تعقد العزم فتبادر قواك التحريكية الى تحريك أعضاء جسدك بفعل أمر النفس، و توجّهك الى جهة السوق.

اذن في العمل الاختياري تبدأ المرحلة الاولى من تصور العمل، و في المرحلة الثانية ندرك الفوائد و الاضرار، ثم نصل الى المقارنة و الموازنة بينهما.

و في هذه المرحلة يظهر دور الغرائز و الميول الحيوانية او النتائج العقلية و بتعبير آخر: يبرز دور القوى الشهوية و الغضبية و الوهم و التعقل، و بعد ترجيح الفعل و الادراك التصديقي بالنسبة الى فوائده، يبرز الشوق الذي هو حالة انفعالية لدى النفس، و تبعاً لذلك يعقد العزم على الفعل و هو ما يسمى في المصطلح العلمي بـ «الارادة» التي هي من مراحل فاعلية النفس، و بعد أن تُصدر النفس أوامرها، تبادر العضلات الى الحركة، و يكون الفعل قد تمّ انجازه.

و قد أشرنا حتى الآن الى ثمانية أمور بشأن القوىٰ الادراكية و التحريكية و أجهزتها المادية لدى الانسان، و عرفنا ان لكل واحد من مدركات الانسان و نشاطاته، أجهزته المخصوصة المستقلة عن أجهزة القوى الاخرى، و حتى المخ الذي هو مركز الادراكات و النشاطات، فيه اجزاء مخصوصة لكل واحد من القوى المختلفة.

جميع القوى الادراكية و التحريكية لخدمة شخصٍ واحد

برغم ان كل واحد منّا يمتلك قوىٰ و أجهزة مختلفة، الا اننا ندرك بالوجدان ان جميع الادراكات الجزئية و الكلية و الظاهرية و الباطنية، و جميع الأنشطة و الحركات، صادرة من واحد حقيقي، فكل فردٍ من أفراد الانسان واحد حقيقي وراء جميع هذه القوى و الاجهزة، و ان لجميع الانفعالات المادية جهة اعدادية و تمهيدية، فان الاجهزة و الوسائل المادّية لا توجد الادراكات و الحركات، و انما هي مجرد معدّات توفّر الارضية لنشاط الحقيقة الواحدة التي هي فاعلة و منشأ للجميع، و هي حقيقة الانسان، و انها بحسب الذات فوق المادّة و مجرّدة عنها، برغم احتياجها في فاعليتها الى البدن و الاداة المادية، فهى مدبرة لها، و محيطة بها جميعاً و تستفيد منها.

بعض الادلة على اثبات تجرد الروح

الدليل الاول: اننا لو اغمضنا أعيننا، و غفلنا عن كل شيءٍ و التفتنا الى ذاتنا، لادركنا ذاتنا بالعلم الحضوري، بمعنى ان جميع ذاتنا كانت حاضرةً عندنا،

في حين ان ذاتنا لو كانت جسماً ـ و الجسم مكوّن من أجزاء ـ لغاب بعض أجزائها عن بعض، فيتضح ان ذاتنا ليست جسماً.

الدليل الثاني: اذا رأيت بالعين حبّة سكّر ثم تذوقتها باللسان، ستقول: «انها حُلوة»، و اذا رأيت بالعين مؤذّناً ثم سمعت صوته بالاذن، ستقول: «صوته جميل»، و اذا تلمست باليد زهرة و شممتها بالأنف بعد ان رأيتها بالعين، ستقول: «زهرة لطيفة و عطرة».

ان لمدركاتك في هذه القضايا صوراً مختلفة حصلت على كل واحدة منها عن طريق قوة و آلة تخصها، فواحدة بالعين، و الاخرىٰ باللسان او اليد او الاذن او الأنف، و برغم ذلك تحمل بعضها على بعض و تحكم باتحادهما، كما انك تحضر في ذهنك صورة خيالية، لها سماتها الخاصة، و بعد مدّة ترى شخصاً في الشارع و تقول: «ان هذا الشخص يشبه تلك الصورة الخيالية التي احضرتها في ذهني»، او ترى شخصاً بعينك و تقول: «هذا صديقي» او «ليس عدوي» في حين ان الصداقة او العداوة لا تدرك بالعين، و انما يتمّ ادراكها بالقوّة الواهمة، و كذلك ترى رجلاً معيناً و تطبّق عليه الانسان الكلي الذي تم ادراكه بواسطة القوة العاقلة، او تسلب عنه الشجرة الكلية، فتقول: «هذا الرجل انسان» او تقول: «هذا الرجل ليس بشجر».

و الآن أطرح هذا السؤال: هل يمكن ان يكون مُدرِك المحمول غير مُدرِك الموضوع في هذه القضايا، و يحصل تصديق و حكم بينهما بالاتحاد او السلب دون تمركز تصورهما في محل واحد؟!

سيكون الجواب بالنفي قطعاً؛ لان الذي يحمل مفهوماً على موضوع او

يسلبه عنه، و يحكم بينهما بالاتحاد و عدمه لابد ان يكون قد ادركهما، ليتمكن من الحكم بينهما، فلابد من تمركز جميع مدركاتنا ـ برغم اختلافها السنخي و اختلاف وسائل ادراكها ـ في محل واحد حقيقي يدركها باجمعها ثم يحكم بشأنها ايجاباً أو سلباً، «فانّ القاضي لابد و ان يحضره المقضيّ عليهما».

كما اننا قد اوضحنا في الفقرة «ح» كيفية ارتباط القوى التحريكية بالقوى الادراكية، و قلنا: كل فعل و حركة اختيارية و ارادية تصدر من الانسان، بما فيها من مقدمات تلك الحركة و الفعل، يصحبها تصور ذلك الفعل و فائدته، والاذعان بترتب تلك الفائدة، و بتبع ذلك يحصل الشوق و الارادة و تحريك العضلات، اذن عامل الادراك و الحركة واحد حقيقي و هو الانسان، و ليست القوى المختلفة و الامور المادية سوى و سائل و معدات.

فمنشأ جميع الادراكات الجزئية و الكلية و الظاهرية و الباطنية، و جميع الميول و الحركات الصادرة عن الانسان، حقيقية واحدة شخصية موجودة وراء جميع المقدمات والوسائل المادية و قواها، ولو كانت تلك الشخصية الواحدة مادّية لما انعكست فيها جميع هذه الصور و المعاني المتنوعة متمايزة، و ادراكها بشكل مستقل؛ اذن هذه الشخصية مجردة عن المادة من ناحية الذات، برغم احتياجها في تحصيل العلم و الكمال و الانشطة الى الوسائل المادية و اعضاء الجسم المختلفة، و احاطتها بأجمعها.

الدليل الثالث: الوجدان، فكلّ فردٍ منّا يدرك بوجدانه و رجوعه الى ذاته ان النظر و السماع و التذوق و الشم و اللمس و التخيل و التوهم و التعقل و الحكم بين هذه الامور بالايجاب او السلب، و كذلك الميل و الشوق و الارادة و

الحركات الاختيارية و نحوها، صادرة عنه، و انه نفسه ليس سوىٰ واحد حقيقي، و ينسب لنفسه جميع هذه الادراكات و الحركات برغم اختلاف أدواتها، فيقول: «انا رأيت، انا سمعت، انا تذوقت، انا تخيّلت، انا فكّرت، انا اردت، انا ذهبت»، و المراد من «أنا» في جميع هذه القضايا واحد، هو ذات المتكلم نفسه، و هو غير الوسائل المادية و الاعضاء و الاجهزة الموجودة في الجسم، التي لكل واحد منها وظيفته المخصوصة و دوره المستقل.

اشكال و جواب

منصور: الذي بدا سعيداً لسماع مناظرة علمية و دّية خالية من العناد و العصبية من جهة، و منقبضاً شيئاً مّا لتزلزل اسس اعتقاداته المادية من جهة اخرى، نظر الى ناصر نظرة ودّية و قال:

أثبتّ لي بهذه الادلة الثلاثة ان عامل الادراكات و التحريكات المختلفة في كل فردٍ من افراد الانسان واحد حقيقي، و ان واقعية الانسان هو ذلك العامل الواحد، و ان القوى المتعددة و الوسائل المختلفة معدّات و سبل ذلك العامل الواحد، و لكن من قال ان هذا العامل الواحد مجرد من المادة و احكامها؟ فما هو المانع من القول: بأن عامل جميع هذه الادراكات و الحركات خلية واحدة حقيقية في مخ الانسان، و ان سائر اجهزة الجسد بمثابة مجموعة من الاسلاك الرابطة المتصلة بمركز استقبال يُصدر الاوامر اليها، و ان جميع المعلومات و الاخبار الواصلة من الطرق المختلفة، تنتقل الى ذلك المركز، و أن أعصاب الحركة تستقبل الأوامر منه أيضاً؟

ناصر: تقوم خلاصة هذا الافتراض على ان هناك خليّة واحدة حقيقية في

المخ، هي واقعية ذات الانسان، و تنسب اليها جميع الادراكات و الحركات.

بينما كل فردٍ منّا يدرك حركاته و مدركاته بالوجدان و يراها عائدة اليه، و في الوقت نفسه يدرك ذاته، بل انه يدرك ذاته في مرتبة متقدمة على ادراكه لحركاته و مدركاته، بنحو انه لو غفل مثلاً عن السماء و الارض و جوارحه و جسده و انطوى على نفسه، تبقى ذاته مدركة له ـ و بحسب المصطلح يدرك ذاته بالعلم الحضوري، و ان الذات بنفسها حاضرة عنده، و حقيقة العلم الحضوري معلومة للعالم ـ فلو كانت ذاته خلية مخصوصة لوجب حضور تلك الخلية بجميع خصوصياتها عنده، و يدرك نفسه بنفسه، في حين ان الامر ليس كذلك.

و نرتّب قياساً منطقياً فنقول: «أنا ادرك ذاتي... انا لا ادرک ايّ خلية» و تكون نتيجة ذلك: «ان ذاتي ليست بخليّة».

هذا مضافاً الى انه لو دخلت صور و نقوش متنوعة على سطح المادة، فان الصورة الاولى ستفقد هويتها و امتيازها بمجرد دخول الصورة الثانية، في حين اننا نرى دخول جميع هذه الصور و المعاني المتنوعة من قنوات مختلفة و انطباعها في اذهاننا مع بقائها متمايزة عن بعضها، فيتضح بذلك ان هوية الانسان الواقعية ليست من سنخ المادة.

مع انه قد مرّ ايضاً ان منشأ جميع الادراكات و الحركات امر واحد شخصي غير مادي، لان المادة المتصورة المسمّاة بالجسم لم تكن واحداً حقيقياً بل هي ذات اجزاء يغيب بعضها عن بعض.

الدليل الرابع: بامكان الانسان ان يحضر في ذهنه و هو مغمض العينين أشياء اكبر من جسمه كالمدينة الكبيرة و الجبل الشاهق و الصحراء الواسعة و

البحر العميق، و في صورة ضعف التفاته الى عالم المادّة و الجسد ـ كما اذا كان نائماً ـ تتمثل عنده هذه الصور الخيالية بشكل قويّ و مؤثر بحيث يستفيد من وجودها في عالم الخيال و يلتذ بها او يتألم منها، بل ان لذته او تألمه مما يشاهده في عالم الرؤيا اكثر بكثير من لذته و ألمه في عالم اليقظة.

و لا وجود لهذه الصور الخيالية في عالم المادة و خارج وجود الانسان، بل إنّ ظرف وجودها هو ذهن الانسان و روحه، و هى بأجمعها من صنع الذهن، و بذلك ندرك أن ذهن الانسان و روحه ليسا ماديين، و الا لزم انطباق الكبير مع بقائه كبيراً على الموجود الأصغر، في حين يستحيل ان يكون المظروف أكبر من ظرفه.

اشكال و جواب

منصور: ما هو المانع من انعكاس الكائن الكبير على صفحة صغيرة، كما تنعكس صورة الجبل و الصحراء و البستان و البناء في عدسة العين، او صفحة صغيرة كالميكرو فيلم، والانسان يدرك هذه الصورة بعد مشاهدة تلك الصفحة الصغيرة بحجمها الواقعي اعتماداً على تجاربه و مقاييسه؟

ناصر: أجل، يمكن ان تنطبق صورة صغيرة للحديقة الكبيرة على عدسة العين بعد مشاهدتها، ثم يقع ـ من خلال سلسلة أعصاب النظر في المخ ـ انفعال و انعكاس مخصوص، يتبعه ادراك الحديقة بحجمها الطبيعي، او تنعكس صورة الحديقة على صفحة صغيرة، و بمشاهدة تلك الصفحة نرى الحديقة بحجمها الواقعي.

و لكن كلامنا و اشكالنا ليس في الصورة، و انما في ادراك الانسان، حيث

يدرك ذلك الشيء الكبير بحجمه الواقعي، فلنفترض ان ذهن الإنسان يحتوي على قوّة مكبّره يمكنها تكبير الصور الصغيرة، الا ان السؤال يقع في ظرف هذه الصورة الكبيرة فعلاً، فان هذه الصورة الكبيرة الموجودة في عالم الذهن لا يمكن ان تكون مادية، و الا لزم انطباع الكبير على ما هو أصغر منه، اذن لا ذهن الانسان مادّي و لا مدركاته و معلوماته، فالعين و مواجهتها للاشياء، و انطباع تلك الاشياء على عدسة العين و انتقالها الى المخ، لها جهة اعدادية و تمهيدية لنشاط الذهن في عالمه الذي يفوق المادّة.

و قد أقيمت ادلة كثيرة اخرى على تجرد الروح غير هذه الادلة الاربعة، الا ان ما ذكرناه يكفي لمن كان له قلب او ألقى السمع و هو شهيد.

إن اشتباه الماديين الكبير يكمن في جعلهم الوجود مساوياً للمادة، في حين ان عالم المادة يقع في أدنى مراتب العالم و الوجود.

التجرد على قسمين

منصور: نحن على ايّ حال بحاجة الى الادوات و الاجهزة المادية في ادراكاتنا و حركاتنا، و لو كانت ذات الانسان مجردة عن المادّة لأمكنها ان تدرك و تنشط من دون حاجة الى الادوات المادّية.

ناصر: ان المجرّد على قسمين:

١ـ المجرّد الكامل.

٢ـ المجرّد الناقص، المسبوق بالمادّة و الممتزج بها.

والاول هو الذي لا يحتاج الى المادّة سواء في ذاته او فاعليته، من قبيل ذات

اللّه تعالى، و المجردات المرتبطة بها بلا واسطة، التي تقع وسائط بين اللّه و عالم المادة، مثل الملائكة المقربين، او «العقول المجردة» على حدّ تعبير بعض الفلاسفة، و تجرد اللّه طبعاً أقوى و اكمل من تجرد المجردات المعلولة له؛ لانّ المعلول المجرد ذو ماهية لكونه محدوداً، و ان تجرّد عن المادّة و لوازمها، اما اللّه تعالى فهو لكونه موجوداً غير متناهٍ، مجرد حتى عن الماهية، فليس له حدّ ما هوي.

إنّ اللّه وجود غير متناهٍ و لا محدود، و هو قطب جميع الموجودات، و ان كل كمال ـ كالعلم و القدرة و الحياة و الحكمة ـ عين ذاته، و ان سائر مراتب الوجود دونه مرتبطة به و معلولة له، فتكون ناقصة و محدودةً قهراً، و كلما ابتعدت الموجودات عن مصدر الوجود و مركزه، اشتدّ نقصها و محدوديتها، حتى تصل الى ادنى مرحلة في الوجود و هي عالم المادة التي تفقد الثبات بسبب ضعفها و نقصها، و تمتزج بالحركة و عدم القرار.

و من أجل تفهيم مراتب الوجود يشبهها الحكماء بمراتب النور و درجاته، فالشمس مثلاً مركز النور، و نورها العمودي و المستقيم متصل بها بلا واسطة، و النور الذي ينعكس في الغرفة من خلال الباب و النافذة انعكاس للنور الخارجي و متصل به، فهو اضعف منه، و النور الذي ينعكس من الغرفة الاولى الى الثانية، اضعف منه بحيث انه أدنى الى الظلمة.

و من خلال التدبر في هذا المثال تتضح شدّة الوجود و ضعفه و طولية مراتبه بشكل جيد.

اذن ذات اللّه المجردة كاملة و غير محدودة و ازلية و أبدية، و هناك

موجودات اخرى مجردة أيضاً و لم تتنزل الى مرحلة المادة برغم كونها معلولة للّه و تقع في المرتبة التالية له، و ليس لها ايّ تعلق بالمادة سواء في الذات او الفاعلية، و يطلق الفلاسفة على عالم هذه الموجودات بـ «عالم العقل».

القسم الثاني: المجرد الناقص و غير الخالص، بنحوٍ تجرّد في الذات و لم يصل فى التجرّد الى مرحلة الكمال الممكن له برغم قابليته لذلك، فهو بحاجة الى المادة ليتكامل في الادراك و الفاعلية كنفس الانسان و روحه.

الآراء المختلفة حول النفس

هناك للفلاسفة و العلماء آراء مختلفة حول روح الانسان و نفسه:

١ـ انها جسم لطيف ناشط و كامن في البدن، و هو بمنزلة العطر في الزهرة او الدهن في البذرة.

و هذا رأي باطل، تردّه الادلة التي أقيمت على تجرد الروح.

٢ـ انها موجود مجرد، خلق في عالم المجردات قبل ايجاد البدن، و عندما خلق البدن و تم فيه الاستعداد، تنزلت الروح بارادة اللّه لتستفيد من البدن في مسيرتها التكاملية، فتعلّقت به.

و يبدو ان هذا الرأي باطل أيضاً ـ برغم الميل الذي يبدو من ظاهر بعض النصوص الدينية و الاشعار ـ لاستحالة تعّلق ذات الموجود المستقل والمجرد عن المادة بالبدن، و على حدّ التعبير الفلسفي «ما كان بالفعل يستحيل تنزله الى ما بالقوّة» فالروح و البدن شخصية واحدة، و ليسا بمنزلة الراكب والمركوب، و من هنا يستحيل التناسخ بمعنى تعلّق روح شخص بعد

مفارقتها عنه ببدن شخص آخر.

٣ـ رأي صدرالمتألهين الشيرازي﵀ صاحب كتاب «الحكمة المتعالية» المعروف بـ«الاسفار»: ان روح الانسان «جسمانية الحدوث و روحانية البقاء»، و بعبارة اخرى: ان النفس ثمرة الطبيعة، و نتاج المادّة السامي، و قد بلغت مرتبة التجرد الناقص بفعل التكامل الجوهري للمادة، و تدرجت نحو المراتب العليا، و مادام الانسان حيّاً فإن النفس تحتفظ بارتباطها بالطبيعة و المادة و تستفيد منها، ثمّ تستقل بعد الموت، كالثمرة التي تنفصل عن الشجرة بعد نضجها أو قطفها.

منصور: إنّ آراء صدرالمتألهين الشيرازي حول مسائل الوجود و الحركة الجوهرية و ظهور النفس المجردة كثيرة التداول في المؤسسات العلمية و الجامعية، و لذلك يسعدني ان استفيد منك في هذا النوع من المسائل.

ناصر: ان هذه المسائل المذكورة من المسائل الفلسفية المهمة التي لا يمكن بحثها مفصلاً في ظرف ساعة أو ساعتين، و لكن لا بأس بالاشارة اليها من باب «ما لا يدرك كله لا يترك كله»، و ان كنّا قد تحدثنا أيضاً حول مسألة الوجود و مراتبها فيما تقدّم.

ان خلاصة رأي صدرالمتألهين﵀ حول اللّه تعالى و الكون هي ان الوجود حقيقة واحدة ذات درجات و مراتب، و ان مرتبته الكاملة ـ اللامتناهية و اللامحدودة ـ و التي لا يتطرق اليها النقص من ناحية الوجود و الكمال،[1] و بحسب المصطلح واجدٌ لجميع الوجود و لجميع الكمالات الوجودية، و فاقد

١ـ «فاقد كل مفقود»؛ دعاء شهر رجب.

لكل نقص عبارة عن اللّه العالم القادر الحكيم، و ان سائر مراتب الوجود مظاهر له، ظهرت بارادته، كمصدر النور المشع، و لازم المعلولية و المظهرية هو النقص و الضعف.

مراتب قوس النزول و قوس الصعود

انّ لفيض اللّه في قوس النزول مراتب، و ما يمكنه تقبّل نور الوجود، يوجد برحمة اللّه و عنايته، و تبدأ هذه المراتب من العقل الاول المرتبط باللّه بلا واسطة، و تنتهي بأدنى موجود في العالم و هو مادّة المواد، الواقع في حاشية الوجود و حدّ العدم، والذي لا كمال له و لا فعلية سوى حيثية تقبّل الفعلية، و هو ما يعبّر عنه في الفلسفة بـ«الهيولىٰ الاولىٰ».

و بشكل عام سمّيت مراتب الوجود المتفاوته فيما بينها في الشدّة و الضعف على النحو الآتي:

ذات اللّه و هو الوجود غير المحدود و المستقل بقطع النظر عن الصفات و يسمّى «غيب الغيوب و الهاهوت»، و مع أخذ صفاته الكمالية ـ التي لا تنفصل عن ذاته بل هي عين ذاته ـ يسمّى «اللاهوت».

والوجود المتأخر عن ذات اللّه و صفاته و هو عالم العقل بـ«الجبروت».

و ما تأخّر عنه من عالم النفوس الكلّية بـ«الملكوت».

و ما هو أدنى منه مرتبة من عالم الطبيعة و المادة سماوياً كان او ارضياً بـ«الناسوت»، و لعالم الناسوت بشكل عام مرتبتان: مرتبة القوّة و الاستعداد، و مرتبة الفعلية.

و المراد من الفعليّة صور العناصر و المركّبات، من قبيل المعادن و النباتات و الحيوانات و الانسان، التى يظهر كل واحد منها في حدٍّ خاصّ و له أثر مخصوص، و المراد من القوّة: الهيولىٰ و المادّة الأولى مما ليس له فعلية و الذى يعدّ اساساً لكل الصور، و يقبل الصور المختلفة بفعل الحركة و التغيير في المسيرات المتنوّعة.

و لما كان بإمكان مادة المواد بلوغ المراتب العالية، بل أعلىٰ المراحل الوجودية بفعل الحركة الجوهرية و التكامل الوجودي، و كان اللّه فيّاضاً مطلقاً، تتحرك مادّة المواد بارادة اللّه في قوس الصعود في قنوات مختلفة، و مع تحقق الشروط المخصوصة تتخذ صوراً متنوعة، بل قد تصل بفعل الحركة الجوهرية و تحقق الشروط الى أدنى مراتب التجرد التي تفوق المادة.

و لكن بما ان هذه المرتبة من التجرد، ثمرة غير ناضجة، لا يمكن انفصالها عن اصلها المادي، فيظل الفعل و الانفعال قائماً بينهما، و تطوي طريق الكمال باداة المادة، حتى تنفصل عنها تماماً بفعل الموت.

طبعاً عند الموت الطبيعي تكون النفس قد بلغت مرحلة التجرد الكامل، فتترك المادّة بشكل طبيعي و تلقائي كالثمرة الناضجة التي تنفصل عن الشجرة بطوعها، و أما في الموت غير الطبيعي، فان المجرد و ان لم يتكامل، الا انه يفقد قابلية التكامل الذاتي الممكن فى هذه الدار الدنيا؛ لان التكامل فيها يكون بالحركة، و الحركة بحاجة الى موضوع و هو المادّة و قد فرض انفصالها عنها بالموت، لذا فانها تقطف قسراً، كالثمرة غير اليانعة، حيث تنفصل الروح عن الجسد بشكل غير طبيعي.

اذن يرى صدرالمتألهين قدس سره ان النفس و الروح المجردة، ثمرة الطبيعة و نتاج المادة المتسامي، و ان عالم المادة بمنزلة النهر الجاري العَكِر، الذى يصير بالتدريج من الفوق صافيا و زلالاً، و بفعل الحركة الجوهرية التكاملية يسلك مختلف المسيرات، و يقدّم موجودات مجردة، و حتى ارواح الانبياء و الاولياء ـ الذين بلغوا في الكمال قمّة عالم العقول و المجردات الكاملة ـ نتاج متسامٍ للاصلاب الشامخة و الارحام المطهرة و الاجساد النقيّة، و بحسب المصطلح، هم أسمى ثمار عالم المادّة في قوس الصعود، حيث و صلوا الى مرتبة العقل الكامل.

و مراده من الحركة الجوهرية التي تؤدّي الى تكامل جميع النفوس و تجردها، هي الحركة الطبيعية و غير الاختيارية التي تشمل النفوس السعيدة و الشقيّة على السواء، و التي تطوي مراحل التجرد بطبعها، دون الحركة الاختيارية الحاصلة عن طريق الايمان و التحلّي بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة التي تخصّ النفوس السعيدة.

فكما ان للشجرة نوعين من الحركة: حركة تكاملية طبيعية تنمو فيها الشجرة باستقامة او انحراف، و حركة ناتجة عن رعاية الفلاح و عنايته بها حيث يجعلها مستقيمة باختياره، و يحول دون انحرافها، فكذلك نفس الانسان لها نوعان من الحركة، و ان كمال الانسان و قيمته بحركته الجوهرية الاختيارية، حيث يسير باخلاصه و ايثاره و ايمانه في طريق الحق، لا بالحركة الجوهرية الطبيعية التي يستوي فيها البرّ و الفاجر.

الإستشهاد ببعض آيات القرآن الكريم

استشهد لتأييد رأي صدرالمتألهين رحمه الله ببعض آيات القرآن الكريم، الذي

آمنا به كتاباً سماوياً، منها قوله تعالى: ﴿**و لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثمّ جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النّطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك اللّه أحسن الخالقين**﴾.[١]

فقد بيّنت هذه الآية الشريفة مراحل الحركة الجوهرية و الطبيعية في المادة التي انتهت اليها الانسانية بتبدّل النطفة الى علقة، و طيّ المراحل الاخرى حتى بلوغ الانسانية.

و ليس السير في هذه المراحل و المنازل المتعاقبة بان تفنى ذات و جوهر و تحلّ محلها ذات أخرىٰ، او تبقى تلك الذات و الجوهر الاول و تتبدل عوارضه من قبيل الشكل و اللون و المقدار، بل ان تلك الذات و ذلك الجوهر الاول تتكامل في مرتبة الذات، و يسير جوهر الذات تدريجياً نحو الكمال، و هذا هو الحركة الجوهرية، و ان التغيّرات الكميّة و الكيفية و كذا الوضعية والأينية، مظاهر لذلك التكامل الجوهري؛ لان كل عرض تابع لموضوعه فى الوجود و بالتالى فى احكامه من التغير و التكامل، فتصل النطفة بعد سلوك المنازل المختلفة الى الانسانية، بل قد يصل بعض الافراد الى الانسان الكامل و مرتبة العقل الكل.[٢]

و طبعاً حينما تصل الصورة المادية الى كمالها المادي و تصبح مستعدة لتقبل

١ـ المؤمنون (٢٣): ١٢ ـ ١٤

٢ـ قال تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدّكم ثم لتكونوا شيوخاً و منكم من يتوفى من قبل و لتبلغوا أجلاً مسمّىً و لعلكم تعقلون﴾، غافر (٤٠): ٦٧

مرتبة التجرد، تظهر فيها اول مرتبة التجرد ملازمة لاول مرتبة في الشعور و الادراك، أي الحاسّة اللامسة، ثم تتكامل بالتدريج في التجرد و الشعور و الادراك فتحصل على الحواس الظاهرة و الباطنة، و تغدو مستعدة للحصول على العقل و ادراك الكليات.

و ما دامت ممتزجة بالمادة تبقىٰ متجهة نحو الكمال، فالمادّة و البدن يصيران سلّم رقيّها و تكاملها، حتى يبلغ الانسان مرحلة الموت فتنفصل ثمرة الروح الناضجة او غير الناضجة عن شجرة الجسد طوعاً او كرهاً.

جاء في الآيات الشريفة المتقدمة بعد ذكر المراحل المادية للإنسان قوله: ﴿**ثم أنشأناه خلقاً آخر**﴾ مما يدل على ان سنخ هذه الصورة و الفعلية الاخيرة يختلف عن المراحل المتقدمة اختلافاً كاملاً، و ان هذه هي صورته التجردية، و ان مرتبة التجرّد في الانسان نتاج متسامٍ و ثمرة طيبة و صورة جديدة لنفس ذلك الموجود المادي الذي بلغ مرحلة التجرد بفعل لطافته و صفائه فهو بنفسه صار خلقاً آخر.

و لا منافاة بين هذا التعبير، و التعبير بنفخ الروح الوارد في آيات القرآن الاخرى؛ لان فعلية جميع الصور المتعاقبة نتاج إفاضة اللّه تعالى، و هو الذي يوجد الصور الجديدة في المواد القابلة التي تتوفر فيها الشروط؛ لأنّ نظام الوجود، ابتداءً من أصغر ذرّة الى اكبر موجود امكاني، مرتبط في حدوثه و بقائه بارادة اللّه تعالى و فيضه، و عليه فان روح الانسان و ان كانت مجردة، الا ان تجردها ليس كاملاً و لا خالصاً، فهى تسير نحو العالم الاعلىٰ لكن بسلّم المادّة، فهي مجردة في الذات، و لكنها في الفاعلية و التكامل مفتقرة الى المادّة.

الحيوانات لها روح مجردة أيضاً

منصور: نسبت ضمن كلامك ادراكات الانسان الى روحه و نفسه المجرّدة، في حين ان قسماً من هذه الادراكات موجود عند الحيوان أيضاً.

ناصر: أشرت الى نقطة ظريفة، أجل إن الادراك و ان كان مفتقراً الى المبادئ و المقدمات المادية و الفعل و الانفعال المادي ـ كما تقدّم توضيحه ـ الا انه في الاصل من النشاطات الروحية فهو مرتبط بالروح المجرّدة، فالروح هي التي تخلق الصور الجزئية او تَظهرُ الصور الكلية في حريم عالمها ـ المتحرر من القيود المادّية و احكامها ـ بعد ظهور المقدمات الاعدادية و الفعل و الانفعال المادي، و كما ان التجرّد في الصور الكلية أقوى منه في الصور الجزئية، كذلك مرتبة القوّة العاقلة لدى الانسان التي تدرك الكليات اقوى في التجرد من مرتبة الحسّ المشترك الذي يدرك الجزئيات.

و على هذا الاساس تمتلك الحيوانات أيضاً في حدود ادراكاتها روحاً مجردة، الا انها ليست قادرة على ادراك الكليات و اصدار الاحكام العقلانية، فإن جهة التجرّد فيها ضعيفة، فهى ايضاً تحتوي على مرتبةٍ من التجرد الروحي، مع الاختلاف الموجود بينها، و المصطلح عليه أن لها تجرداً برزخياً، و بما انها لا تمتلك مرتبة العقل التي هي محور التكليف لم تتوجه اليها التكاليف الالهية.

إرتباط البدن و الروح المجرّدة

منصور: أين تقع الروح التي تزعم وجودها؟ هل هي مرتبطة و ممتزجة

بالمخ، او بعضو آخر من أعضاء الانسان؟ فقد قال أحد العلماء الغربيين: «بحثت كثيراً، فلم أجد أيّ أثرٍ للروح تحت مبضع التشريح».

ناصر: يبدو أنك لم تلتفت الى معنى «المجرّد»، فالمجرد لا يخضع للمبضع، و هو فوق المادة، و متحرر من قيود الزمان و المكان و الوضع و المحاذاة، و لكن بما اننا نتعامل في حياتنا العادية مع الظواهر المادية و الموجودات المرتبطة بالزمان و المكان، يتبادر الى ذهننا عند استعمال كلمة «الموجود» الموجود المادي بحكم الاستقراء الناقص و الأنس الذهني، فنقع فى الخطأ و نسمح لانفسنا بانكار الموجودات المجردة الخارجة عن حريم المادة، في حين ان هذا الحكم خاطىء من الاساس؛ لانّ عدم العثور على شيءٍ بواسطة الحواس الظاهرة لا ينهض دليلاً على عدم واقعية ذلك الشيء.

ان الفيلسوف الواقعي هو الذي يقبل بالواقعية الخارجية كما هي، سواء كانت مادية ام فوق المادة، و بما ان للانسان روحاً مجردة وراء الاعضاء والاجهزة المادية، و هى ملاك وحدة الانسان الحقيقية و شخصيته الواقعية التي تنتهي اليها جميع ادراكاته و نشاطاته، فإن الحديث عن وجود مكان مخصوص لتلك الروح، حديث خاطئ تماماً.

ان روح الانسان و نفسه و ادراكاته ليست في المخ و لا ممتزجة بعضوٍ آخر، فهي من حيث الوجود أعلىٰ مرتبة من البدن و أعضائه، إنها برغم عدم حلولها في أيّ مكان من البدن، و عدم خضوعها لمبضع التشريح، مشرفة على البدن و جميع أجهزته، و هى تستفيد منها في مسيرتها التكاملية.

فلو أن الروح قطعت ارتباطها و اشرافها عليه لحظة واحدة لما بقى أي أثر

للادراكات و النشاطات المنتجة بواسطة البدن.

فالعين ترى بقدرة الروح، كما تسمع الاذن بقدرة الروح، و لو انفصلت الروح عنها لم تبصر العين و لم تسمع الاذن، الا ان الروح ليست جسماً نافذاً فيها نظير نفوذ الدهن في البذرة، فهي ليست من سنخ المادة، و لكنها محيطة بها و تقوم بادارتها، فالاحاطة هنا ليست جسمية و انما هي تدبيرية، و هكذا الامر بالنسبة الى سائر أعضاء البدن في نشاطها.

و عند ما يموت الانسان تبقى جميع أعضاء بدنه فى الآن الاول، الا ان الذي كان يديرها قطع ارتباطه بها، اذن ليس للروح مكان، و ان كان جميع مواطن البدن و اجزائه تدار من ناحيتها، فملاك شخصية الانسان و هويته هو تلك الروح.

و من خلال معرفة الروح يمكن التعرف على اللّه تعالى شيئاً ما «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فان اللّه الذي هو خالق الكون و مدبره محيط به أيضاً و ان لم يكن له مكان.[1] و على حدّ تعبير الحكيم العارف الميرفندرسكي رحمه الله:

حق جان جهان است و جهان همچو بدن

اصناف ملائک چو قواى اين تن

افلاک و عناصر و موالید، اعضا

توحيد همين است و دگرها همه فن

بمعنىٰ: «إنّ اللّه روح الكون، و الكون بمنزلة البدن، و جميع الملائكة بمثابة القوىٰ له، و الأفلاك و العناصر و المواليد بمنزلة الأعضاء، هذا هو معنىٰ التوحيد

١ـ «ليس في الاشياء بوالج، و لا عنها بخارج»؛ نهج‌البلاغة، الخطبة: ١٨٦

لا غير» إلا ان هذا من باب التشبيه فقط؛ لأنّ احاطة اللّه بالكون احاطة قيومية،[1] و هي أقوى و أعلى من إحاطة الروح بالبدن، فانّ اللّه خالق الكون و موجده و علته الفاعلية، في حين ان الروح ليست موجدة للبدن بل الامر بالعكس بوجهٍ بناء على نظرية الحركة الجوهرية القائلة بان الروح ثمرة الطبيعة و نتاج المادة السامى.

أما الكون فهو شعاع اللّه، و وجود الكون عين الارتباط و التعلق به، و هو ارتباط بنحو لو فرض انقطاعه، لانعدم الكون بكله سدىً و لحمةً.

منصور: سمعت منك في هذا اليوم كلاماً جميلاً، برغم كونه معقّداً يصعب الخوض و الاستمرار فيه.

ناصر: أجل، لابد لمن أراد الشهد من الصبر على إبر النحل، فعلىٰ طالب العلم ان يتحمل عناء الدراسة و التعلم.

(و هنا نظر ناصر الى السماء فرأىٰ الشمس قد جنحت الى المغيب، فقام لكي يتوضأ و يستعد لأداء صلاتي المغرب و العشاء).

١ـ ﴿و هو معكم أين ماكنتم و اللّه بما تعملون بصير﴾؛ الحديد (٥٧): ٤

الفصل الثاني: النبوّة

الحاجة إلى الدين و ضرورة تشريعه من قبل اللّه تعالى

منصور: ما هي غايتك من الصلاة؟ فقد أدّيتها هذه الظهيرة أيضاً، فلو سلّمنا بوجود اللّه الذي تدّعي كماله و غناه، فما هي حاجته إلى صلاتك؟! أفليس هذا العمل عديم الفائدة؟

ناصر: لنرجئ هذا البحث إلى فرصةٍ لاحقة.

منصور: ليس العلم و المعرفة من الأمور التي يمكن للانسان أن يتجاهلها، و كما قلت فإنّ الإنسان يميل بفطرته إلى طلب العلم فلا ينبغي التأجيل، و قد قيل: «لا تؤجل عمل اليوم الى الغد»، و بما أنّ غداً يوم عطلة الجامعة بمناسبة العيد يمكننا البقاء هنا هذه الليلة و الاستمرار في حوارنا.

ناصر: حسنٌ جدّاً، شريطة أن تستذكر الأبحاث المتقدّمة، حتّىٰ لا نكون في حاجة إلى تكرارها.

منصور: قلتم: إنّ الوجود لا يساوق المادّة، بل إنّ عالم المادّة و الطبيعة في أدنىٰ مراتب الوجود و أنّ وجود اللّه في أعلاها، و أنّ هناك بين المرتبتين مراتب

أخرىٰ أيضاً مجردةٌ عن المادّة، و أنّ الوجود الكامل في الحقيقة هو اللّه، و ليست المراتب الأخرىٰ سوىٰ مظاهر له.

ناصر: أجل، إنّ القوس النزولي لمظهر اللّه يبدأ من العقل و ينتهي بعالم المادة ثمّ تسير المادّة بفعل الحركة الجوهرية في مختلف السبل لتصل إلى الكمال، و الإنسان هو أكمل ما أنتجه عالم المادة.

في قوس الصعود تبدأ الإنسانية من المادة و تصل بالحركة الجوهرية إلى مرحلة التجرد، فتطوي مراحل التجرد لتصل إلى مرتبة العقل الكامل، و هو تكامل طبيعي موجود في جميع أفراد الإنسان على نسبٍ متفاوتة.

و لكن كما يمكن للمزارع الحاذق المجرب أن يضع الشجرة مضافاً الى نموها الطبيعي و تكاملها التدريجى فى ظروف صحيحة و يصونها من الانحراف، لتغدو شجرةً جميلةً و مستقيمة، فكذلك الإنسان أيضاً، بما أنه فاعل قادر مختار يمكنه أيضاً علاوة على الحركة الجوهرية الطبيعية، أن يطوي مراحل من التكامل المعنوي في جوهره و ذاته من خلال إرادته و اختياره تحت إرشاد العقل السليم و تعاليم الأنبياء، بالأفكار الصحيحة و الأخلاق الحسنة و الأعمال الصالحة، كما يمكنه أن يسلك باختياره طريق الإنحراف و الفساد و الشيطنة.

نوعان من الحركة الجوهرية في الإنسان: الطبيعية و الاختيارية

للانسان نوعان من الحركة الجوهرية: الحركة الجوهرية الطبيعية نحو

التجرد و العقل الكامل. و الحركة الاختيارية نحو القداسة و النقاء، او الشيطنة و الفساد، و هي ايضاً حركة في جوهر ذات الانسان، فللانسان مضافاً الى العقل، شهوة و غضب و ميول متنوعة، و ان قيمته و كرامته بحركته الاختيارية تحت إشراف العقل و إرشاد الانبياء عليهم السلام في المعتقدات و الاخلاقيات و السلوكيات، و الا غدا شيطاناً في هيئة انسان.

ان نظام الوجود لم يخلق عبثاً، فكل كائنٍ مخلوق لغاية و هدف، و ان بستانيَّ عالم الطبيعة في ايجاده لهذا البستان الجميل قد أخذ بعين الاعتبار نتاجه الممتاز من الثمار الطيّبة، و التي هي عبارة عن الشخصيات النقيّة والكاملة.

إنّ ظاهرة عظمى كالانسان خلقت لهدفٍ أسمى من الاهداف المادية، فقد خلق الانسان لمعرفة الحق تعالى و القرب من ساحته.[1] و لابد لخالق تلك الظاهرة من تحديد سبل الوصول الى ذلك الهدف الاسمى.[2]

فحينما يصل الانسان الى مرحلة البلوغ و الرشد العقلي، و يؤمن اجمالاً بوجود اللّه الكامل و غير المتناهي، و يدرك نقص نفسه من جهة، و امكان وصوله الى الكمال و القرب من ساحة اللّه المقدسة من جهة اخرى، يجد ان توقفه في مرتبة النقص و عدم تحركه نحو الكمال ظلم كبير لنفسه، فيبادر الى السلوك نحو اللّه و القرب المعنوي منه، و عندئذٍ فإن المسير في هذا الطريق الذى لم يسلكه بعدُ دون مخطط كامل و إرشاد من دليل عالم، لا يكون عملاً

١ـ قال تعالى: ﴿أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً و أنّكم إلينا لا ترجعون﴾؛ المؤمنون (٢٣): ١١٥؛ و قال أيضاً: ﴿و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون﴾، الذاريات (٥١): ٥٦

٢ـ ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى اللّه على بصيرة أنا و من اتّبعني﴾؛ يوسف (١٢): ١٠٨

عقلائياً؛ لإمكان ان تواجه الإنسان آلاف الاخطار في طريقه، فلا يصل الى غايته.[١]

فلا سبيل الى الخلاص من الاخطار سوى الدين الذي هو عبارة عن المخطط الصحيح و العنوان الدقيق لهذا الطريق، و هذا دليل على ضرورة الدين.

والانسان من جهة اخرى كائن اجتماعى،[٢] لا يمكنه تأمين حياته الا بالعيش مع الآخرين و التعامل معهم، و في خضم ذلك تحدث له الكثير من المشاحنات و النزاعات، الامر الذي يستوجب سنّ القوانين و الضوابط التي تضمن حقوق جميع الفئات و الافراد على اساس العدل، و ان لا تدخل الانانيّات و الميول الشخصية و الطبقية في تنظيمها و تشريعها، و ان تكون على مستوى التطبيق في السرّ و العلانية.

و عليه لابد من تشريع هذه القوانين من قبل اللّه العالم بمصالح عباده و مفاسدهم المختفية عنهم كثيراً و المنزه عن الميول الشخصية و الفئوية، والذى يراه الكلّ او الجلّ شاهداً عليهم و عالماً بما يبدون و ما يكتمون.

هذان دليلان يوضّحان الحاجة الى الدين و قوانينه، و ضرورة ان يكون الهيّاً. فالدين برنامج صحيح و متكامل لحياة أفضل و اكثر عدلاً، لوصول الانسان الى الهدف الاسمى المنشود له.

١ـ ﴿و أنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه و لا تتّبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله﴾؛ الانعام (٦): ١٥٣

٢ـ ﴿كان الناس امة واحدة فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾؛ البقرة (٢): ٢١٣

الدين مجموعة من التعاليم المتكاملة، تعرف من خلالها حقائق العالم من المبدأ و المعاد و ما الى ذلك، و ما يجب او لا يجب مما شرّع من قبل اللّه الخالق العالم القادر اللطيف الرؤوف، لتأمين العدالة الاجتماعية و الحياة الفضلىٰ، و رفع حاجات البشر في الحاضر و المستقبل، و الأخذ بيده الى مقام القرب من اللّه سبحانه و تعالىٰ.

منصور: صحيح ان سلوك هذا المسير الطويل بلا تخطيط و خريطة صحيحة، غير عقلائي، و ان الحياة الاجتماعية بحاجة الى قوانين عادلة، و لكن أيّ ضرورة تدعو الى سنّ هذه القوانين من قبل اللّه؟!

ناصر: ان التخطيط لمثل هذا السلوك و الحركة، لابد ان يكون من ناحية كائنٍ عالم بجميع روحيات الانسان و أبعاد نظامه الوجودي، و حاجاته و مشاكله و مستقبله، و ما يقع في طريقه من العقبات و المطبّات، و ليس ذلك الا اللّه الذي خلق الانسان و أحاط بسدىٰ نظامه الوجودي لحمته، و علم جميع مصالحه و مفاسده.[١]

و عدم هذا التخطيط من قبل اللّه ناشِيء إما عن الجهل بضرورة هذا التخطيط و حسنه، او عدم القدرة عليه، او بخل منه على الانسان، او اهمال لذلك دون سبب معقول.

و لايمكن تصوّر ايّ واحدٍ من هذه الاحتمالات الاربعة في حقّه تعالى؟ لانه كمال مطلق، فهو يتحلىٰ بجميع الصفات الكمالية من العلم و القدرة والحكمة و

١ـ ﴿و ما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا اللّه﴾؛ الاعراف (٧): ٤٣

اللطف و الرأفة، و منزه عن ايّ نقص.

و عليه يكون تشريع الدين من قبله ضرورياً و واجباً، بل هو مقتضى اللطف و الفيض، و بحسب المصطلح انه «يجب عن اللّه» و ليس «يجب على اللّه».

محدودية عقل الانسان

منصور: لقد منح اللّه الانسان عقلاً يساعده على تحديد المصالح و المفاسد و الخير و الشرّ، و عليه يمكن للبشرية من خلال عقلها الجمعي و رقيّها العلمي و تجربتها العريقة، الاستغناء عن التشريع الالهي، و نشاهد في عالمنا المعاصر ان القوانين و أسس الحياة الاجتماعية تسنّ من قبل العلماء بعد التشاور و تبادل وجهات النظر.

ناصر: صحيح ان العقل حجة اللّه التي افاضها على الناس، بل هو بحسب المصطلح «ام الحجج»؛ لأن صحّة نبوة الانبياء و الكتب السماوية و حقانيتها تثبت لنا من طريق العقل، الا ان عقل الانسان كوجود الانسان، محدود و ناقص، و ليست له احاطة كاملة بجميع نظام الوجود و الماضي و المستقبل، و عالم الغيب، و جميع مصالح الانسان و مفاسده في هذا العالم، و طريق بلوغ السعادة في النشأة بعد الموت، و خصوصيات عالم البرزخ و القيامة.

هذا مضافاً الى ان الانسان ليس عقلاً محضاً، بل هو خليط من العقل و الاوهام و الشهوات و الغضب و الميول النفسية و الغرائز المتنوعة، و مهما تكامل عقله و ادراكه يبقى احتمال انزلاقه لا شعورياً تحت ضغط الغرائز و

الميول النفسية و النزعة التقليدية و الهوى و البغض و الانا، لذلك كان على اللّه اللطيف الكريم الخبير العالم ان يهدي الانسان الى مصالح الحياة و مفاسدها، و طرق الوصول الى الغاية من الخلق،[1] و ان يرسل انبياءه صلوات اللّه عليهم لتنبيه الناس و تقوية عقولهم و إذكاء فطرتهم.[2]

تنوع الخطط الدينية

ان خطط الدين و ارشاداته كثيرة التنوع، فبعضها واجبات و مستحبات عبادية شرّعت في إطار علاقة الانسان بربّه، و بعضها يرتبط بالحياة و الاسرة، و كثير منها مرتبط بالعلاقات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية.

لقد اهتم الدين بحياة الانسان منذ انعقاد نطفته، بل و قبلها الى ساعة موته، في مختلف المجالات بغية تربيته و اصلاحه، و قد بيّن له طريق الصلاح والسعادة في هذه الدنيا و الحياة الخالدة بعد الموت.

انّ الصلاة التي أُصلّيها هي احدى فقرات المخطط العبادي الذي شرّع لتكامل الانسان الروحي و المعنوي و ارتباطه بخالقه، و هي بيان لكيفية خضوع الانسان و خشوعه امام بارئه، و قد سنّت جميع الاوامر الدّينية لصياغة الانسان و إعداد أرضية رقيّه و تكامله، و الا فانّ اللّه الذي هو وجود

١ـ ﴿إنّا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً إنا هديناه السبيل إمّا شاكراً و إمّا كفوراً﴾؛ الدهر (٧٦): ٢ـ٣

٢ـ ﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا و يزكّيكم و يعلّمكم الكتاب و الحكمة و يعلّمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾؛ البقرة (٢): ١٥١

لا متناهٍ، و فعلية محضة، و كامل من جميع الجهات، غنيّ عن صلاتنا و صيامنا و سائر أعمالنا العبادية.

ان الصلاة ركن مهمّ في شريعة الاسلام، و قد كانت كذلك في الاديان الالهية السابقة أيضاً، و قد أُمر بها حتى أنبياء اللّه المقربين عليهم السلام الذين هم حلقة الوصل بين اللّه و خلقه: فقد دعا ابراهيم الخليل عليه السلام ربّه قائلاً: ﴿**ربّ اجعلني مقيم الصّلاة و من ذرّيتي**﴾.[1] كما أمر اللّه موسىٰ عليه السلام بقوله: ﴿**فاعبدني و أقم الصلاة لذكري**﴾[2] و قال عيسىٰ عليه السلام ﴿**و أوصاني بالصّلاة و الزّكاة مادمت حيّاً**﴾.[3]

أجل، ان كمال الانسان و رقيّه المعنوي يتمّ عبر ارتباطه باللّه تعالى، و ان الصلاة هي أفضل و أسمى وسيلة للارتباط باللّه و مناجاته، و ان التلقينات اللسانية و تناسقها مع الحركات المخصوصة في الصلاة أفضل وسيلة لتقوية المعرفة و رسوخ الايمان في قلب الانسان.

هذا مضافاً الى ان نفس الارتباط باللّه و ذكره من اكبر عوامل رقيّ الانسان و تكامله الروحي، كما ان هذا الارتباط المخصوص، يبعّد العبد عن الاعمال القبيحة و السيئة، و قد اكّد اللّه سبحانه على هاتين الحقيقتين بقوله: ﴿**و اقم الصّلاة إنّ الصّلاة تنهىٰ عن الفحشاء و المنكر و لذكر اللّه أكبر**﴾.[4]

١ـ ابراهيم (١٤): ٤٠
٢ـ طه (٢٠): ١٤
٣ـ مريم (١٩): ٣١
٤ـ العنكبوت (٢٩): ٤٥

للصلاة في الحقيقة خصوصيتان: فهي تحول دون وقوع العبد في المنكر، كما انها تعمل على رقيّ الانسان و رفع مستواه المعرفي.

مضافاً الى ان وجدان الانسان يدعوه الى شكر المنعم على نعمه، فهل يصحّ من الانسان ان يقف بلا مبالاة امام من وهبه الوجود و تابع عليه النعم، دون ان ينحني اليه شاكراً؟!

اذن فالتوجه الى الكمال المطلق و مبدأ الخلق و الخضوع امامه، أمر تقتضيه الفطرة الانسانية.[1]

الميل الفطري لدى الانسان نحو الكمال المطلق

منصور: لو كان الانسان متجهاً بفطرته نحو الكمال المطلق و خالق الكون، فكيف يجحده اكثر الناس او يغفلون عنه، و يعملون على خلاف فطرتهم؟!

ناصر: ان جميع عقلاء الناس ينشدون الكمال المطلق دون استثناء، و يسعون الى بلوغه، الا ان اكثرهم يرى الكمال المطلق في غير اللّه، بسبب الجهل او التقليد الاعمىٰ و الوقوع في حبائل الدنيا و الاموال و المناصب و انواع الشهوات.

و بحسب المصطلح قد أخطأوا في تطبيق مفهوم الكمال المطلق على مصداقه الحقيقي الذى هواللّه سبحانه، و زعموا انه متاع الدنيا.

ولو انهم دققوا النظر، و أدركوا زوال الاموال و المناصب الدنيوية، و أحسّوا

١ـ ﴿فأقم وجهك للدّين حنيفاً فطرة اللّه التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدّين القيّم﴾؛ الروم (٣٠): ٣٠

بعمق ارتباطهم و جميع الكون بموجود باقٍ كامل متصف بجميع الصفات الكمالية، لوقفوا على خطئهم، و حصلوا على انّ الاطمئنان الروحي لا يمكن الاّ بالعكوف على باباللّه تعالى و ان متاع الدنيا قليل.[١]

ضرورة بعث الانبياء (النبوة العامة)

منصور: كيف يمكن للانسان الذي هو نتاج المادة السامي، و الماكث في عالم المادة و الطبيعة، ان يحصل على القوانين و الاسس الدينية من قبل اللّه الذي هو فوق العالم المادي؟! فصحيح ان اللّه خالق جميع الموجودات و مظهرها، و محيط بجميع اجزاء العالم احاطة كاملة، الا ان الانسان الاعتيادي الذي لم يبلغ درجة الفناء في اللّه، لا يتمتع بقابلية استلام الرسالة الالهية.

ناصر: سؤالك في محله، و منه ندرك ضرورة ان يكون هناك وسيط بين الناس و خالقهم الذي هو فوق العالم المادي، يحمل رسالة اللّه و يبلغها الى الناس، و يجب اتصاف هذا الوسيط بالبعدين الالهي و البشري،[٢] ليتسنّىٰ له من خلال سلوك طريق السعادة من الناحية العملية و نيل مقام القرب المعنوي الكامل، و البُعد المصطلح عليه بـ «يلي الحقّ»، استلام النداء الغيبي، كي يبلغه الى الناس العاديين لمجانسته لهم.

و لِما له من البُعد المصطلح عليه بـ «يلي الخلق»، فيريهم سبل السعادة،

١ـ ﴿ألا بذكر اللّه تطمئن القلوب﴾؛ الرعد (١٣): ٢٨

٢ـ ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحىٰ إليّ﴾؛ الكهف (١٨): ١١٠؛ فقد اشارت هذة الآية الى هذين البعدين، فهو بشر، و لكن له قابلية استلام الوحي.

والوصول الى مرحلة الفعلية و بلوغ عقلهم العملي و النظري درجة الكمال،[١] و يسعى الى توجيههم نحو عالم الغيب، و تحريرهم من قيود المادة، و يطلق على مثل هذا الوسيط عنوان «النبي» و «الرسول».

و مادام الانسان على وجه الارض، وجب ان يكون هناك نبي او امام يخلفه، قال ابن سينا رحمه الله في آخر الالهيات من الشفاء، (الفصل الثانى من المقالة العاشرة) بعد بيان ضرورة وجود النبي بحكم ان الانسان كائن اجتماعي، و بحاجة الى القوانين العادلة التي ينبغي ان يحملها اليه انسان مثله: «فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الانسان و يتحصل وجوده أشدّ من الحاجة الى انبات الشعر على الأشفار و على الحاجبين، و تقعير الاخمص من القدمين، وأشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء.. فلا يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع و لا تقتضي هذه التي هي اسّها».

ميزة الشخصيات الكاملة

منصور: كيف يتسنى لهذا الانسان الوسيط بين اللّه و خلقه ان يرتبط باللّه الذي هو موجود كامل غير متناهٍ، ليتمكن من حمل الرسالة، أفليس هو كسائر الناس من نتاج عالم المادة؟!

ناصر: هناك اختلاف كبير بين الناس، فقد تتوفر الشروط و الاسباب من قبل الولادة او بعدها في شخص فيكون له استعداد تام و موروث لتقبل الامداد

١ـ «و يثيروا لهم دفائن العقول»؛ نهج‌البلاغة، الخطبة: ١

الغيبي و التجلي الالهي، فيحلّق في سماء الغيب و يطّلع على حقائقه فيستلم رسالة اللّه تعالى.

و طبعاً فان اللّه فيّاضٌ مطلق و بحسب المصطلح «تام الفاعلية» الا ان الامزجة القابلة لتحمل الظواهر التامّة الغيبية قليلة جدّاً.[١]

گوهر پاک بباید که شود قابل فیض

ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود

قال ابن‌سينا في آخر الالهيات من الشفاء: «ان هذا الشخص و هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت، فإنّ المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة» اي ان المادة و النطفة التي يمكنها حمل الروح الطاهرة و الشفافة الكاملة كروح النبي يجب ان يكون لها مزاج مخصوص، و هو امر في غاية الندرة.

الأسفار الروحية و المعنوية الأربعة لدى الإنسان الكامل

ذكر اهل المعرفة للإنسان الذي له قابلية السلوك المعنوي الإختياري، بفعل توفر شروط التكامل في بنيته الوجودية، أسفاراً روحية و معنوية أربعة:

١ـ «السفر من الخلق الى الحقّ» حيث يبادر الى إزاحة جميع الحجب المانعة عن رؤية الحق سبحانه واحدا بعد واحد، سواء كانت الحجب ظلمانية، كالتعلقات الحيوانية، من قبيل الشهوة و الغضب و الوهم، او نورانية كالعلوم

١ـ جاء في زيارة وارث في وصف سيدالشهداء عليه السلام: «اشهد انك كنت نوراً في الاصلاب الشامخة و الارحام المطهرة، لم تنجسك الجاهلية بانجاسها».

المكتسبة الرسمية و الوسائط الغيبية من الملائكة، فيشاهد حضرة القدس والوجود اللامتناهي للحق بتمام وجوده، و يفنىٰ في ذات الحق و يغفل عن جميع ما سواه حتّى عن نفسه، و يقع في مقام «المحوالكلى»، فيكون وجوده في هذه المرحلة حقّانياً، و يكون اللّه كل شيء بالنسبة اليه.[١] و على أثر إتصاله بالحق يقوم بإنجاز جميع الأعمال بواسطته، و يغدو مستجاب الدعوة.[٢]

٢ـ «السفر من الحقّ الى الحقّ مع الحقّ» حيث يخرج بتوفيق اللّه من حالة «المحو» و «الغفلة» الى مقام «الصحو» النسبي، فيحاول الإتصاف بما شاهده من صفات الحق الكمالية، و يجعل خلقه خلقاً ربانياً، فإن نجح في التحلي بجميع صفات اللّه و أسمائه سوى الاسم المستأثرو المختص بالحق، غدا هو اسم اللّه الأعظم و مظهر اسم اللّه الجامع، و في هذا السفر يصل الإرتباط باللّه والقرب الذي لم يكن ناضجاً في السفر الأول، الى حدّ الكمال.

٣ـ «السفر من الحقّ الى الخلق مع الحق» حيث يتجه بأمر اللّه نحو عالم المادة مع محافظته على ما حصل عليه من الكمالات في سفرتيه الاولى والثانية، و يخرج من حالتي «المحو» و «الصحو الناقص» و يعود الى حالة «الصحو التامّ و

١ـ ورد في الزيارة الشعبانية: «إلهي هب لي كمال الانقطاع اليك، و أنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تخرق أبصارُ القلوب حجب النور فتصل، الى معدن العظمة و تصير أرواحنا معلّقة بعزّ قدسك، إلهي واجعلني ممّن ناديته فأجابك، و لاحظته فصعق لجلالك، فناجيته سرّاً و عمل لك جهراً».

٢ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «و إنه [العبد] يتقرّب إليّ بالنافلة حتى احبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و لسانه الذي ينطق به، و يده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته و إن سألني أعطيته»؛ الكافي، ج ٢، ص ٣٥٢، كتاب الكفر والإيمان، باب من أذىٰ المسلمين و احتقرهم، ح ٨

الكامل» و يلتفت الى جميع نظام الوجود، و ينال في هذه المرحلة شيئاً من «النبوّة» إلا أنها ليست نبوة تشريعية، و إنما هي مجرد إخبار عن عالم الغيب و تسمّى نبوة تعريفية.

٤ـ «السفر من الخلق الى الخلق مع الحق» حيث يسير بين الخلق و عالم المادة، مع الحفاظ على المراتب السابقة، فينظر في مصالح الأشياء و أفعال الإنسان و مفاسدها، و منافعها و أضرارها، فيغدو بإمكانه إستلام الأوامر الإلهية عن طريق الوحي، فيأمر و ينهى على أساس تلك المصالح و المفاسد، و هذا هو ما يسمى بـ «النبوّة التشريعية» أو «الرسالة».

و لا يخفىٰ أن الأفراد يختلفون في هذه الأسفار من حيث السرعة و البطء، و التحلّي بالصفات الكمالية الالهية، فمنهم من يصل الى الحدّ الأعلى بينما يرزح الآخر في مرتبة أدنى.[1]

و الأنبياء عليهم السلام ـ بفعل قابليتهم و استعدادهم الخاص و رعاية اللّه بعد إكمال هذه الأسفار المعنوية ـ يتلقون بالوحي المنهج الضروري لتنظيم حياة الناس الإجتماعية و تكاملهم الروحي من مصدر علم اللّه اللامتناهي، و يقومون بتبليغها.

طريق إثبات النبوة «المعجزات»

منصور: قد يدّعي شخص النبوّة كذباً، فكيف نتعرف على صدق مدّعي

١ـ ﴿تلك الرّسل فضّلنا بعضهم على بعض منهم من كلّم اللّه و رفع بعضهم درجات﴾؛ البقرة (٢): ٢٥٣

النبوة و حمل الرسالة من قبل اللّه؟

ناصر: إنّ المعجزة هي طريق اثبات النبوّة، بان يأتي مدّعي النبوة بشيءٍ غير مستحيل ذاتاً، إلا أن القيام به وفقاً للقوانين الطبيعية المعتادة غير ممكن، مما يدلّ على ارتباطه الوثيق بمركز قدرة اللّه القادر المطلق، و أنه إنما أمكنه فعل ذلك بقدرةاللّه، و مضافاً الى ذلك يدعو الناس الى الإتيان بمثله فيعجزون.

قال ابن‌سينا رحمه الله في آخر كتاب الإلهيات من الشفاء: «و واجب ان تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميّز به منهم، فتكون له المعجزات».

إختلاف معاجز الأنبياء عن سائر الخوارق

قد يتفق أن يحصل من هو ليس بنبي أو إمام على كرامات و تصدر منه الخوارق بفعل قربه من اللّه او بسبب المكاشفات و الرياضات، الا انه اذا قرن ذلك بادعاء النبوة او الامامة كذباً، كان على اللّه العادل و الحكيم الهادي، سلب هذه القدرة منه، لئلاّ يقع الناس في الخطأ، فان وقوعهم في الخطأ عندئذ يستند اليه تعالى و هذا مخالف للّطف و الحكمة الالهية، و قبيح بنظر العقل، كما حصل ذلك بالنسبة الى مسيلمة الكذّاب الذي ادّعى النبوّة فبصق في بئرٍ توشك ان تجفّ كي تمتلِئ بالماء، فاختفت ثمالة الماء الراسبة في قعرها!

اذن اعمال أولياء اللّه و المرتاضين هي في الحقيقة من سنخ معجزات الانبياء، الا انها لا تكون مصحوبة بادعاء النبوة او الامامة.

بعبارة اخرى: ان الناس و ان احرزوا بفطرتهم صلاح شخصٍ و صدقه و

امانته من خلال معاشرتهم المستمرة له، فيحدسون حسن باطنه من خلال حسن ظاهره، الا انه يبقى عندهم شك في عصمته، و لكن حينما يتمكن من الاتيان بالمعجزة و يقرنها بادعاء النبوّة او الامامة، يحصل لهم اليقين بعصمته و صدق دعوته فيؤمنون به، و هذا أمر فطري و طبيعي، فلو كان كاذباً وجب على اللّه سلب تلك القدرة منه؛ لحكم العقل بقبح اجراء المعجزات من قبل اللّه العادل الحكيم القادر الهادي، على يد الكذّابين و المدلّسين، فيقع الناس في الخطأ بالنسبة الى هذه المسألة المصيرية.

تنوّع المعجزات وفقاً لشرائط الزمان

إن الهدف من المعجزة هو جذب الناس الى الإيمان، و لمّا كان اهتمام الناس ينصبّ في كل عصر على امور مخصوصة يأنسون بها، كان من الطبيعي أن تتناسب المعجزة مع مايهتمّ به الناس و يأنسون به في ذلك العصر، لتعجزهم بشكل أجلىٰ و أظهر.

ففي عصر النبي موسىٰ عليه السلام مثلاً، كان السحر شائعاً بين الناس في مصر، وكان علماؤهم على معرفة برموزه و أسراره، و من هنا فقد جعل اللّه معجزة موسىٰ عليه السلام تحويل عصاه الى أفعى ـ التي هي بحسب الظاهر من سنخ أعمال السحرة ـ بادرت الى ابتلاع سحرهم، فأيقنوا بإعجاز ما جاء به موسىٰ عليه السلام و أنه لا ينسجم مع القوانين الطبيعية المعتادة و العلل المادية، و آمنوا بموسىٰ عليه السلام.

و في عصر عيسىٰ عليه السلام كانت الشام مستعمرة يونانية، و كان كثير من اليونانيين يقطنون تلك البقاع، و قد شاع علم الطب بينهم، فجعل اللّه معجزته

في شفاء العمى و العمش و البرص بقوّة روحه و مجرّد إرادته، دون اللجوء الى العقاقير المعروفة.

و في عصر نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم، كان الناس في شبه الجزيرة العربية في غياب تام عن تطور العلوم و الصناعات في عصرهم، و لم يكن بإمكانهم معرفة الخوارق من السحر و غيره في تلك الصحراء المنقطعة، فانصبّ إهتمامهم على صناعة الأدب العربي شعراً و نثراً، فكانوا يتفاخرون بذلك على بعضهم، و يعقدون الندوات و يتسابقون في إنشاد الشعر، و من هنا فقد جعل اللّه القرآن ـ الذي هو من سنخ صناعتهم في البلاغة و الفصاحة ـ معجزة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الخالدة، حيث فاقت كلام العرب في محتواها و فروعها المختلفة و إخبارها عن المغيبات، و النظم و التركيب و الفصاحة و البلاغة و الرقّة، حتى أذعن لعظمتها جميع أرباب الفصاحة و البلاغة آنذاك، و عجزوا عن الإتيان بمثله، و سنعود الى الحديث في هذا الشأن لاحقاً.

فالمعجزة على قسمين:

١ـ المعجزة الفعلية، بمعنى الإتيان بعمل يعجز عنه الآخرون، من قبيل: معجزات موسى و عيسى عليهما السلام، و بعض معاجز نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، و هذا النوع من المعاجز لا يكتب له البقاء طبعاً، و إنّما يصل إلينا عبر النقول التاريخية.

٢ـ المعجزة القولية، كالقرآن الكريم بما له من اللطائف المعنوية و الخصائص اللفظية، و هذا النوع قد كتب له البقاء، و قد شهد المختصون و أرباب الفن بعظمته و إعجازه، قال الخواجة نصير الدين الطوسي عليه السلام في شرح النمط التاسع، من الفصل الرابع من كتاب الإشارات و التنبيهات: «و استحقاق

الطاعة إنّما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه، و تلك الآيات هي معجزاته، و هي إما قولية و إما فعلية، و الخواصّ للقولية أطوع و العوام للفعلية أطوع».

المعجزة و تطور العلم البشري

منصور: ما هو المراد من كون المعجزة على خلاف العادة و الطبيعة؟

فإن كان المراد أنها لا تستند الى سبب، و أنها فوق قانون العلية بين الأشياء، كان تحقّق المعجزة مستحيلاً؛ لإستحالة تحقق المعلول بلا علّة.

و ان كان المراد أنها تستند الى علّة، إلا أن تلك العلّة مجهولة لنا، و أن جهلنا إيّاها هو سرّ الإعجاز فيها، فعندها سوف يغدو من السهل الإتيان بمثلها بعد معرفة علتها من خلال تطور العلوم و التجربة، و سيبقىٰ إعجازها منحصراً في عصر جهل الإنسانية و تخلّفها، كبعض الأمراض التي كان عيسىعليه السلام يعالجها بإعجازه، و أمكن حالياً علاجها من خلال التقدم الحاصل في علم الطب.

ناصر: ان المعجزة كسائر الامور معلولة لأسبابها و شروطها، و تقع في إطار قانون العلية، إلا أن هذا لا يعني إنحصار الأسباب و الشروط بالامور المادية و الطبيعية التي يمكن لأيّ شخص الإتيان بمعلولاتها من خلال معرفتها، فقد تكون معلولة لأسباب لا تصل اليها يد الإنسان العادي؛ لأنّ ما نراه علة للاشياء في عالم الطبيعة و المادّة ـ في الحقيقة ـ ليس هو علتها التامة، و إنما هو مجرد حلقة في ضمن سلسلة من الشرائط الإعدادية الصورية تتضح لنا أحياناً، و أن العلّة الواقعية للأشياء هي العلّة الفاعلية التي تهب للشيء وجوده،

و هو اللّه سبحانه و تعالى، ثم يأتي دور العلل و الأسباب غير المادية و ما فوق الطبيعية باذن اللّه، مما لا تصل اليه يد الانسان الإعتيادي.

و من جملة العلل الفاعلية ـ الواقعة في طول إرادة اللّه ـ إرادة الأنبياء والأولياء الذين تمكّنوا ـ بفعل قوة الروح و القرب من اللّه و الإشراف على عالم الطبيعة و السيطرة على العلل و الشرائط المادية و الصورية للأشياء ـ من الإتيان بالمعجزة دون أن يمكن للقوىٰ الاخرىٰ تأثير في منع جريانها أو إبطالها.

و الانسان الاعتيادي و إن أمكنه ـ بفعل تقدّم علم الطّب، و اكتشاف العلل الظاهرية و المادّية ـ معالجة بعض الامراض التي كان يجري علاجها على يد النبي عيسىٰعليه السلام، إلا أنه لا يمكنه ذلك بمجرد الإرادة النفسية و القدرة الروحية التي تعتبر فوق الطبيعة، و التي لا يمكن قهرها أو التغلب عليها، و لذلك تجده عاجزاً عن معالجة بعض الامراض برغم علمه باسبابها و شرائطها الظاهرية.

إتحاد جميع الأديان الالهية في روحها

منصور: إذا كان دين اللّه قد شرّع على أساس مصلحة البشر، فلماذا بعثاللّه في كل عصر نبيّاً يختلف في خططه و أساليبه عن غيره من الأنبياء، حتى صار أتباع كلّ دين يرون أنفسهم محقّين، و غيرهم مبطلين؟!

ناصر: إن أصل الميل الى الدين أمر تقتضيه الفطرة،[1] و أن جميع الأديان في روحها شيء واحد،[2] الذي هو عبارة عن الإيمان بعالم الغيب والخضوع للّه

١ـ ﴿فطرة اللّه التي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدّين القيّم﴾؛ الروم (٣٠): ٣٠

٢ـ ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا و بينكم ألا نعبد إلا اللّه و لا نشرك به شيئاً و لا يتّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون اللّه﴾؛ آل‌عمران (٣): ٦٤

الواحد و عدم الاشراک به، و سلوك طريق الحق و العدالة في الحياة الفردية و الإجتماعية.

و غاية جميع الأديان الإلهية إصلاح حياة الناس الإجتماعية، و هداية الناس الى سبل السعادة و الكمال المعنوي، و روح جميع الأديان الإلهية منسجمة في الدعوة الى التوحيد و الإيمان بعالم الغيب و أهداف التشريع، و إنما الإختلاف في الفروع و الخطط البنّاءة التي تقتضيها الظروف و الهيكلية الإجتماعية المختلفة مرّ الدهور، فإنّ ذات اللّه تعالى و صفاته التى هى عين ذاته و إنْ كانت لا تقبل التغير و التكامل، و كل ما فيه قد كان منذ الأزل و سيبق الى الأبد، و علمه بمصالح الناس و مفاسدهم لا يعتريه الخطأ و الاشتباه، إلا أن روحية الناس وفقاً للظروف و التقاليد الموروثة و المكتسبة شديدة الإختلاف، فلابد إذن من البحث عن سرّ اختلاف الأديان الإلهية بالنسبة الى بيان المعارف و الأحكام العملية، في اختلاف نفسيات الناس و ظروفهم الإجتماعية.

إنّ الأديان الإلهية بمنزلة المراحل الدراسية المختلفة التي أعدّ كل واحد منها في حدودٍ تناسب مرحلة السّن و الإستيعاب لدىٰ الطالب، الذى يصل بعد اجتياز المراحل الجامعية الى مرحلة يستغني فيها عن الاستاذ الجديد، ويكون عقله قد تكامل و استوعب جميع فروع العلوم المختلفة، و يمكنه من خلالها حلّ ما يواجهه من المعضلات الجديدة.

فكذلك الأديان الإلهية لكل واحد منها مخططات متناسبة مع المرحلة و الظروف الاجتماعية و الاقتصادية و الروحية للناس في أزمنتهم.

لكن لو بلغ عقل الناس بفعل التكامل، مرحلة من البلوغ تمكّن ـ من خلال

السعي و بذل الجهد و استخدام العقل و اسس التشريع الالهي ـ من استخراج مخطط عملي متناسب لكل زمان و مكان، سيكون الدين الموجود ـ بطبيعة الحال ـ ديناً جامعاً و خاتماً للأديان الإلهية، و هذا ما نعتقده بالنسبة الى الدين الإسلامي الحنيف، و سنتكلم فيما يأتي حول ذلك أيضاً.

منصور: استمتعت بكلامك كثيراً، و لكنك ترى أن الساعة تشير الى الثانية عشرة ليلاً، و قد غلبني النعاس، و حينما يتحاور اثنان، يكون المستمع منهما أقرب الى الإغفاءة من المتكلم، فيحسن بنا أن نأكل طعاماً و نستريح قليلاً.

(ثم بعد ذلك نام ناصر و منصور لكن ناصراً استيقظ قبل طلوع الفجر بساعة فأخذ يتأمل في السماء و نجومها، و يتلو بعض آيات القرآن الكريم، ثم صلّى الليل، و أقام بعدها صلاة الصبح. و في أثناء ذلك نهض منصور و هو مأخوذ بما رآه من مناجاته و خلوته بربّ العالمين و اوجد ذلك فى روحه تحوّلاً عجيباً.)

النبوّة الخاصة و علو الدين الإسلامي على سائر الأديان

منصور: لقد تركت حالتك الروحية و مناجاتك لربك أثراً عميقاً في نفسي، فإنّ تخلّيك عن ناعم النوم و ترجيح الوقوف الى الصلاة و الدعاء والذكر، لابد أن يكون ناشئاً، عن اعتقاد راسخ عندك، بينما بقيت أنا محروماً منه حتى الآن، و قد عقدت العزم على دراسة الأديان الموجودة في العالم لأختار ما يدعمه العقل و المنطق منها، فما هو ملاك اختيارك للإسلام؟ فهل كان للوراثة و

البيئة دخل في اختيارك، أم أنك اخترته بعد التحقيق و الدراسة القائمة على الأسس العقلية و المنطقية؟

ناصر: إنّ الأديان السائدة في العالم حالياً كثيرة، إلا أن الأديان المعروفة التوحيدية التي يؤمن أتباعها بوحدانية اللّه و عالم الغيب و القيامة الكبرى، والبعيدة عن المادية و عبادة الأوثان ليست سوى ثلاثة، و هي: اليهودية و النصرانية و الإسلام.

و قد وصلت إلينا هذه الأديان عن طريق التواتر (أي جيلاً بعد جيل)، حتى لم يبق لدينا شكّ في كونها إلهية، و قد أيّد القرآن‌الكريم اليهودية و النصرانية و كتابيها التوراة و الإنجيل، كما ان ظاهر القرآن و إن كان على تأييد الصابئة أيضاً، إلا أن هذا يستدعي بحثاً مطولاً لا يسعنا التطرق اليه هنا.[١] و قد طبقت الأحاديث الواردة و فتاوىٰ الفقهاء أحكام أهل الكتاب على المجوس ـ أتباع الديانة الزردشتية ـ أيضاً.

و من خلال الدراسات الكثيرة التي قمت بها، وجدت أنّ الدين الاسلامي اكمل[٢] و أجمع و أسمح[٣] الاديان التوحيدية. و بعبارة اخرى: ان الدين الاسلامي هو خاتم الاديان الالهية، و آخر مرحلة من هداية الناس في حياتهم

١ـ بحثنا الديانة الصابئية بالتفصيل في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه»؛ ج ٣، ص ٣٩٢، فما بعد.

٢ـ ﴿و أنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب و مهيمناً عليه﴾؛ المائدة (٥): ٤٨

٣ـ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لم يرسلني اللّه تعالى بالرهبانية، و لكن بعثني بالحنيفية السهلة السمحة»؛ الكافي، ج ٥، ص ٤٩٤

الفردية و الاجتماعية من خلال منهج صحيح و مسير جامع، يريهم من خلاله سبل الوصول الى الغاية من خلقهم.

منصور: ما هو دليلك على أن الإسلام دينٌ الهي؟

ناصر: لقد ادّعى نبيّ الاسلام محمد بن عبد اللّه صلى الله عليه وآله وسلم النبوة من قبل اللّه، وأقام على مدّعاه معاجز كثيرة أهمها القرآن‌الكريم.

و قد تقدّم أن غير النبي قد يأتى بفعل خارق بفعل الرياضات الروحية و المكاشفات، لكن ذلك عند ما يكون مصحوباً بادعاء النبوة كذباً، فإن على اللّه تعالى سلب هذه القدرة منه؛ لقبح إجراء المعجزات على يد الكذابين، مما يؤدّي الى وقوع الناس في الخطأ و الاشتباه.

و بما اننا لا نشك في عدالة اللّه و حكمته و هدايته، يكون جعل المعجزة على يد من يدّعي النبوة و الرسالة دليلاً على صحّة مدّعاه.

القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الخالدة

يؤكّد لنا التاريخ ان أجواء شبه الجزيرة العربية كانت تعيش آنذاك جهالة مطبقة، و ان رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم لم يدخل في ايّ معهد او مدرسة، و قد عرف في قومه بالصدق و الأمانة حتى لقّب بـ«محمد الأمين»، و لم يصدر عنه أيّ إدعاء طوال هذه المدّة، الا انه ادعى النبوة فجأة و بعد اربعين سنة، و مضافاً الى إتيانه بالمعاجز في المواطن المختلفة، جاء بالقرآن‌الكريم آيةً و دليلاً على حقانيته و صدقه.

قال تعالى: ﴿**و ما كنت تتلو من قبله من كتاب و لا تخطّه بيمينك إذن**

لارتاب المبطلون﴾.[١] ثم قال: ﴿أو لم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يتلىٰ عليهم﴾.[٢]

و واضح ان المراد هنا ليس طبيعي الكتاب، و انما هو كتاب مخصوص، له سمات جعلته معجزةً، و ان «أل» الواردة في «الكتاب» عهدية و ليست جنسية.

و قد بعث اللّه محمداً صلى الله عليه وآله وسلم بين قوم صناعتهم الادب العربي و الشعر الجميل و الكلام البليغ، و كانوا يتفاخرون فيما بينهم و يعقدون الاندية و يتسابقون في هذا المجال، فجعل اللّه القرآن الذي هو من سنخ صناعتهم دليلاً على صدق نبيه، اذ مضافاً الى محتواه الغني و مطالبه العالية و اشاراته الدقيقة في مختلف العلوم، فقد جاء فوق مستوى كلام العرب في الفصاحة و البلاغة، حتى اذعن لعظمته جميع الادباء على مرّ العصور و اعترفوا بعجزهم عن الاتيان بمثله، و قد ذكر التاريخ كيف تصدى زعماء العرب و وجهاؤهم للرسول بالمعارضة و المخالفة، متوسلين في ذلك بانواع المعارضة و الحروب، و كان القرآن يتحدّاهم بقوله: ﴿و إن كنتم في ريبٍ ممّا نزّلنا علىٰ عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾،[٣] فلو كان بامكانهم ذلك لأقدموا عليه طبعاً و لأغناهم عن خوض تلك الحروب.

و قد صرّح القرآن بقوله: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس و الجنّ علىٰ أن يأتوا بمثل هذا القرآن، لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيراً﴾.[٤]

١ـ العنكبوت (٢٩): ٤٨

٢ـ العنكبوت (٢٩): ٥١

٣ـ البقرة (٢): ٢٣

٤ـ الإسراء (١٧): ٨٨

اجل، حاول مسيلمة الكذاب معارضة القرآن بزعمه، الا ان اراجيفه تحولت الى مفاكهات يتندّر بها الصديق قبل العدوّ!

إذن فالقرآن من أهم معاجز النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، و بما انه خاتم الانبياء و دينه خاتم الاديان الالهية، ناسب ان تكون معجزته خالدة ايضاً، و ان تتفتّح أقاحيها و أزهارها مع تطور العلم البشري عبر العصور و الأزمنة.

هذا و قد أثبتت المصادر التاريخية معاجز أخرى للرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير القرآن، على غرار معجزات الأنبياء السابقين، بلغ بعضها حدّ التواتر.

معجزة مثول الشجرة بين يدي رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم

منصور: يسعدني ان تذكر لي واحدة من تلك المعجزات

ناصر: قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في أواخر الخطبة المعروفة بالقاصعة من نهج البلاغة: «و لقد كنت معه صلى الله عليه وآله وسلم لمّا أتاه الملأ من قريش، فقالوا له: يا محمد انك قد ادعيت عظيماً لم يدّعه آباؤك و لا أحد من بيتك، و نحن نسألك أمراً إن أنت أجبتنا إليه و أريتناه، علمنا انك نبي و رسول، و ان لم تفعل علمنا أنك ساحر كذّاب، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: و ما تسألون؟ قالوا: تدعو لنا هذه الشجرة حتى تنقلع بعروقها و تقف بين يديك، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ان اللّه على كل شيءٍ قدير، فان فعل اللّه لكم ذلك أتؤمنون و تشهدون بالحقّ؟ قالوا: نعم. قال صلى الله عليه وآله وسلم: فاني سأريكم ما تطلبون و اني لاعلم انكم لا تفيئون الى خير. ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم: يا ايتها الشجرة ان كنت تؤمنين باللّه و اليوم الآخر و تعلمين اني رسول اللّه فانقلعي بعروقك حتى تقفي بين يديَّ باذن اللّه فوالذي بعثه بالحقّ، لانقلعت بعروقها و جاءت و لها دويّ شديد، و قصف كقصف أجنحة الطير، حتى وقفت بين يدي

رسول‌اللّه ﷺ مرفرفة و التفت بغصنها الاعلى على رسول‌اللّه ﷺ و ببعض أغصانها على منكبي، و كنت عن يمينه ﷺ، فلما نظر القوم الى ذلك، قالوا: علواً و استكباراً، فمرها فليأتك نصفها و يبق نصفها، فأمرها بذلك، فأقبل اليه نصفها كأعجب اقبال و أشده دويّاً، فكادت تلتفّ برسول‌اللّه ﷺ، فقالوا: كفراً و عتوّاً: فمر هذا النصف فليرجع الى نصفه كما كان، فأمره ﷺ، فرجع، فقلت أنا: لا اله الا اللّه، اني اول مؤمن بك يا رسول‌اللّه، و أول من أقرّ بأنّ الشجرة فعلت ما فعلت بامر اللّه تعالى تصديقاً بنبوّتك و اجلالاً لكلمتك، فقال القوم كلهم: بل ساحر كذاب، عجيب السحر خفيف فيه.»

منصور: لقد غفلنا اليوم بالكليّة عن الغداء، و لم يبق لي طاقة على تحمل الجوع.

ناصر: نعم، و هناك جملة مشهورة تقول: «لقمة الصباح مسمار البدن» و سواء كانت هذه الجملة حديثاً أم حكمة شائعة بين الناس، الا انها صحيحة، فمادام الجسم غير مزوّد بالطعام، لا يتمكن من القيام بنشاطاته اليومية، و من بين أخطائنا اننا نكثر من الطعام في الليل، بينما في الصباح حيث نريد التوجه الى أعمالنا المرهقة نغفل الإفطار تماماً أو نكتفي ببضعة لقمات من الخبز و الجبن لا تسدّ الرمق، و مهما كان فنحن بحاجة ماسّة الى تناول الافطار لاستعادة قوانا، ثم نعاود البحث من جديد.

لماذا يجب اعتناق الدين الإسلامي؟

منصور: بعد الاعتقاد بسماوية الديانتين اليهودية و النصرانية، تثبت

مشروعيتها الى يومنا هذا، و وجب عدّهما في عرض الاسلام، فلماذا لا يمكننا اختيار أحدهما؟ و لماذا يتعين علينا اعتناق الاسلام فقط؟

ناصر: ان الاديان الالهية و ان كانت بأجمعها عن اللّه و متفقة في روحها، و ان لكل واحد منها بما له من الخصوصيات الزمانية مشروعية و اعتبار، و لكن لوجود الاختلاف فيما بينها من الناحية المنهجية و بيان بعض الاحكام و المعارف، لا يمكن اعتبار مشروعيتها باجمعها حالياً و بالنسبة الى من سلّم كونها ادياناً سماويةً؛ لان مشروعيتها كذلك بما هي عليه من الاختلاف يقتضي له وظائف متضادّة و متناقضة؛ لان بعضها ينفي الآخر بالمطابقة او الالتزام، فالدين المسيحي مثلاً يرى التعميد له أمراً الهياً مطلوباً، في حين لا تراه الاديان الاخرى كذلك، و بديهي ان التعميد له اما مطلوب أو غير مطلوب؛ لاستحالة اجتماع النقيضين و ارتفاعهما، و هكذا بالنسبة الى بقية الاحكام المختلفة الاخرى، و عليه لابد ان يكون أحدها هو الحقّ و الحكم الإلهي الواقعي و الفعلي.

نعم، يعذر من أيقن أحقّية أحدها من طريق الخطأ، اولم يثبت لديه أحقية شيءٍ منها فلم يرجح أحدها، و رآها مجزية باجمعها، الا ان مسألة القطع و اليقين و المعذّرية شيء، و مسألة الحقانية الواقعية شيء آخر، فالمعذرية العقلية تثبت لمن كان له قصور في الفهم، و اما الذي يحتمل امكان اثبات حقانية أحد الاديان، فلا يعذر عقلاً و لا يجوز له اختيار احدها كيف شاء. و في رأيي ان الدين الاسلامي حالياً ـ للدليل الذي ذكرته ـ أفضل الاديان، و هو الحقّ.

منصور: ان هذا الادّعاء يمكن أن يدّعيه أتباع الديانات الاخرىٰ أيضاً،

فيرون الحق في جانبهم،[1] و عليه تكون أدلّتك كالادلّة التي يقيمها أتباع سائر الأديان و في عرضها.

ناصر: لابد ان يكون هناك معيار و ميزان عقلي او نقلي مقبول عند طرفي النزاع لتحديد الدين الصحيح، و مع وجوده يكون عدم قبول ما يدلّ عليه اما عن قصور في تحديد الدين الأولىٰ، او تقصير قد يكون ناشئاً من الخوف و العناد و عدم المبالاة و ما شابه ذلك، و سأشير فيما يأتي الى ثلاثة أدلّة على أفضلية الدين الإسلامي على سائر الأديان الإلهية الاخرى:

أدلّة أفضلية الاسلام على سائر الأديان

الدليل الاول: ان الدين الاسلامي قد شرّع بعد اليهودية و النصرانية، والدين المتأخر بطبيعة الحال اكمل من الأديان السابقة؛ لأنّه إن لم يكن أكمل تردد امره بين ان يكون أنقص منها او مساوياً لها، فان كان انقص منها لزم من تشريعه تقديم المرجوح على الراجح و ان كان مساوياً لزم منه ترجيحه على سائر الاديان بلا مرجح، و كان تشريعه لغواً، و العقل يحكم بقبح كلا الأمرين على الحكيم تعالى و تقدس.

الدليل الثاني: قارنت شخصياً بين الكتب المعتبرة عند اتباع الاديان الثلاثة، فوجدت ان القرآن أفضلها في بيان المعارف السامية و الدقائق التوحيدية و الأخلاقية و ما الى ذلك، فلا يمكن القياس مثلاً بين التثليث الذي

١ـ ﴿و قالت اليهود ليست النّصارىٰ علىٰ شيءٍ و قالت النّصارىٰ ليست اليهود علىٰ شيءٍ﴾؛ البقرة (٢): ١١٣

يراه النصارى من الأب و الإبن و روح القدس، و جعل اللّه واحداً عددياً محدوداً، و بين التوحيد الموجود في القرآن و جعل اللّه هو الاول والآخر و الظاهر و الباطن، و ليس له حدٌّ يحدّه او نهاية ينتهي اليها.

التحريف في الكتب السماوية السابقة

الدليل الثالث: ان الدين الاسلامي محفوظ بواسطة القرآن الكريم و سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة المعصومين عليهم السلام، و قد وصلنا بنحو التواتر النقل القطعي جيلاً بعد جيل، فلم تحدث فجوة في التاريخ منذ عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا، اندثر فيها ذكر الاسلام و القرآن او انعدم حملته، و هذا ما لا يمكن لليهود و النصارىٰ ان يدّعوه، و لتوضيح ذلك نشير الى امور:

١ـ تشير المصادر التاريخية عند اليهود الى ان «نبوخذنصّر» قام بهدم اورشليم و فلسطين بعد ان استولى عليها، و أوقع باليهود قتلاً ذريعاً، حتى لم يبق منهم سوى شرذمة قليلة لاذت بالفرار و تفرقت و اندثرت، و انعدم ذكر التوراة لسنوات عديدة حتى جاء «داريوس» فقام باعادة بناء اورشليم بوصية من «كورش»، فرجع اليهود اليها، و قام عزرا الكاهن بكتابة التوراة و عرضها على اليهود، و عليه يعود سند التوراة الى «عزرا الكاهن».[1]

٢ـ جاء في الفقرة السادسة و الثلاثين من الإصحاح الثالث و العشرين من سفر ارمياء: «اما وحي الرب فلا تذكروه بعد، لان كلمة كل انسان تكون

١ـ الاصحاح السادس من سفر عزرا، و الاصحاح الثامن من سفر نحميا من الكتب الملحقة بالتوراة.

وحيه، اذ قد حرّفتم كلام الإله الحي رب الجنود إلهنا».

و ظاهرها ان كل شخص في عهد ارمياء كان ينسب فهمه الى الوحي، و ان أصل الوحي قد تمّ تحريفه.

٣ـ ان اسلوب التوراة الموجود بين أيدينا يختلف عن التواراة النازلة على موسىٰ عليه السلام؛ لأنّ التوراة التي نزلت على موسىٰ عليه السلام كانت تتضمن الاعتقادات و الاخلاق و الاحكام، و ربما كان فيها بعض القصص الواردة للاعتبار، في حين ان التوراة الموجودة بين أيدينا تحتوي على خمسة اسفار، أولها سفر التكوين و آخرها سفر التثنية، و قد كتبت على غرار الكتب التاريخية و تضمنت بعض الاحكام أيضاً، حيث بدأ مؤلفها بقصة خلق الكون، ثم خلق آدم و حواء و ذريتهما و زواج الأجيال المتعاقبة و أسماء الأبناء و البنات والزوجات و الأحفاد حتى وصل الى عصر موسى عليه السلام و بيان الاحكام، و جاء في الاصحاح الرابع و الثلاثين من سفر التثنية: «فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب حسب قول الرب، و دفنه في الجواء من أرض موآب، مقابل بيت فغور، و لم يعرف انسان قبره الى هذا اليوم، و كان موسى ابن مئة و عشرين سنة حين مات، و لم تكلّ عينه، و لا ذهبت نضارته، فبكىٰ بنو اسرائيل موسى في عربات موآب ثلاثين يوماً».

يدل هذا الجزء الاخير ان كاتب التوراة الموجودة بين أيدينا قد كتبها بعد وفاة موسى عليه السلام باسلوب تأريخي، و أدرج فيها ما بلغه من التاريخ الماضي و الأنبياء السابقين، و احكام موسى عليه السلام، و ان أصل التوراة النازلة على موسى عليه السلام لم يصل إلينا.

ان كل من يقرأ الأسفار الخمسة من التوراة يدرك انها ليست التوراة و الألواح النازلة على النبي موسىٰ عليه السلام، و انما هي مجرد سرد تاريخي صنف بعد وفاته، و قد تضمن تاريخ خلق الكون و الانسان و التناكح و التناسل عبر الأجيال الى عصر موسى عليه السلام، ثم وفاته و دفنه، و ان الاحكام التي نسبها الى موسى عليه السلام ليست سوى خبر واحد لا تعرف حجيته أو صحته و سقمه.

٤ـ ان التوراة و الكتب الملحقة بها و التي يرى اليهود و النصارى حجيتها، قد تضمّنت خرافات و اكاذيب و تقوّلات على اللّه و رسله، مما لا يمكن توجيهها أو تبريرها أبداً، و هذا يتنافى مع كونها وحياً:

أ ـ فمثلاً جاء في الاصحاح التاسع عشر من سفر التكوين حول النبي لوط عليه السلام و ابنتيه: «فسكن في المغارة هو و ابنتاه، و قالت البكر[1] للصغيرة: أبونا قد شاخ و ليس في الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كل الارض، هلمّ نسقي أبانا خمراً و نضطجع معه فنحيي من ابينا نسلاً، فسقتا أباهما خمراً في تلك الليلة، و دخلت البكر و اضطجعت مع أبيها، و لم يعلم باضطجاعها و لا بقيامها، و سقتاه في الليلة الثانية، و قامت الصغيرة و اضطجعت معه، و لم يعلم باضطجاعها و لا بقيامها، فحبلت ابنتا لوط من ابيهما، فولدت البكر ابناً ودعت اسمه «موآب» و هو أبو الموآبيين الى اليوم، و الصغيرة أيضاً ولدت ابناً ودعت اسمه «بن عمّي» و هو أبو بني عمّون الى اليوم».

ب ـ جاء في الاصحاح الثاني والثلاثين من سفر الخروج: «و لما رأى الشعب

١ـ قد يعنى بالبكر اوّل مولود لابويه كما فى «المنجد» و هو المراد منه هنا فالمقصود منه فى العبارة البنت الكبيرة كما فى الترجمة الفارسية.

ان موسى أبطأ في النزول من الجبل، اجتمع الشعب على هارون، و قالوا له: قم اصنع لنا آلهة تسير امامنا.. فقال لهم هارون: انزعوا اقراط الذهب التي في آذان نسائكم و بنيكم و بناتكم و آتوني بها، فنزع كل الشعب أقراط الذهب التي في آذانهم و أتوا بها الى هارون، فأخذ ذلك من أيديهم وصوّره بالإزميل و صنعه عجلاً مسبوكاً».

في حين ان النبي لا يعين قومه على عبادة الأوثان من دون اللّه، و قد نسب القرآن هذا العمل الى السامري.

ج ـ ورد في الإصحاح الحادي عشر، والثاني عشر من سفر صموئيل الثاني ذكر حادثة عن النبي داود عليه السلام حاصلها: «ان داود قام عن سريره و تمشىٰ على سطح بيت الملك فرأىٰ من السطح امرأة تستحمّ، و كانت المرأة جميلة المنظر جدّاً، فأرسل داود و سأل عن المرأة، فقال واحد: أليست هذه بشبع امرأة اوريا الحثّي، فأرسل داود رسلاً و أخذها فدخلت اليه فاضطجع معها و هي مطهرة من طمثها، ثم رجعت الى بيتها و حبلت المرأة.. و في الصباح كتب داود مكتوباً الى يوآب و ارسله بيد اوريا، و كتب في المكتوب يقول: اجعلوا اوريا في وجه الحرب الشديدة و ارجعوا من ورائه فيضرب و يموت، فكان كذلك. و لمّا مضت المناحة ارسل داود الى امرأة اوريا و ضمّها الى بيته، و ولدت له ابنه سليمان، بعد ان اسقطت حملها الاول».

د ـ ورد في الاصحاح الحادي عشر من سفر الملوك الاول عن سليمان عليه السلام: «و كانت له سبع مئة من النساء السيدات، و ثلاث مئة من السراري، فأمالت نساؤه قلبه... فذهب سليمان وراء عشتورث إله الصيدونيين، و ملكوم رجس

العمونيين، و عمل سليمان الشرّ في عيني الرّب، و لم يتبع الرب تماماً كداود أبيه، حينئذٍ بنى سليمان مرتفعة لكموش رجس الموآبيين على الجبل الذي تجاه اورشليم، و لمولك رجس بني عمّون، و هكذا فعل لجميع نسائه الغريبات اللواتي كنّ يوقدن و يذبحن لآلهتهن».

انظر الى التّهم التي نسبت الى أنبياء اللّه عليهم السلام باسم الوحي؛

لهذا يمكن القول: بان من طرق إثبات إعجاز القرآن الكريم و نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ان قومه عرفوه بالصدق و الامانة مدّة أربعين سنة، و قد وردت قصص الأنبياء السابقين في القرآن الكريم بنحوٍ معقول خالٍ من الخرافات و التهم الباطلة، ولو قارن شخص قصص الأنبياء الموجودة في القرآن مع مثيلاتها الموجودة في التوراة و ملحقاتها، لأذعن بعظمة القرآن و درجة حامله، و لأدرك ان القرآن وحي نزل من اللّه العالم القادر على رسوله الكريم صلى الله عليه وآله وسلم.

٥ـ و اما بالنسبة الى الانجيل ـ كتاب النصارىٰ ـ فقد تحدث القرآن الكريم عن عيسىٰ عليه السلام بقوله: ﴿**و آتيناه الإنجيل فيه هدىً و نور و مصدّقاً لما بين يديه من التّوراة و هدىً و موعظة للمتّقين**﴾.[1]

ظاهر هذه الآية أن الإنجيل نزل على عيسىٰ عليه السلام في حين لا يوجد بين أيدينا حالياً مثل هذا الكتاب، فالموجود عند النصارى حالياً أربعة أناجيل تنسب الى اصحابها: «متّىٰ و لوقا و مرقس و يوحنا»، و قد كتبت جميعها بعد عيسىٰ عليه السلام و الاختلاف بينها كبير جدّاً بنحوٍ لا يمكن الجمع بينها أبداً، و لا يمكن ان تكون حقّاً بأجمعها.

١ـ المائدة (٥): ٤٦

ذكر المرحوم سردار الكابلي في مقدمته على الترجمة الفارسية للانجيل المنسوب الى «برنابا» نقلاً عن المجلد الثاني من دائرة المعارف الانجليزية، الطبعة الثالثة عشرة، في الصفحتين مئة و تسعة و سبعين، و مئة و ثمانين، في مفردة «ابو كرفل ليترشر»: ان هناك اربعة و عشرين انجيلاً آخر من بينها انجيل برنابا، و قال: ان البابا شيلاسيوس الاول قد منع من قراءتها، و قد تربع شيلاسيوس الاول على مسند البابوية عام ٤٩٢ م، اي قبل مئة و ثمانية عشرة سنة من بعثة النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، فنحتمل لذلك عدم كتابة الانجيل النازل على عيسىٰ عليه السلام في كتاب، و انما كان عيسىٰ عليه السلام ينقل ما يوحى اليه الى الحواريين مشافهة، فيقومون بدورهم بنقله الى الآخرين، فتحدث عند النقل زيادة و نقيصة و اختلاف، و مع وجود هذا الكمّ الهائل من الاختلاف و التضاد، كيف يمكن الحصول على الوحي الحقيقي الذي نزل على عيسىٰ عليه السلام.

البشارة بنبيّ الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم في التوراة و الانجيل

٦ـ برغم كل التحريفات الواقعة في التوراة و ملحقاتها، و برغم الاختلافات الكثيرة بين الاناجيل، لا زالت البشارات بنبيّ الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم تلوح فيها، و قد ذكر العلماء موارد كثيرة نكتفي منها بما يأتي:

أ ـ جاء في الإصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا: «ان كنتم تحبوني فاحفظوا وصاياي، و أنا أطلب من الأب فيعطيكم معزّياً آخر ليمكث معكم الى الأبد».

ب ـ و ورد في الإصحاح الخامس عشر من انجيل يوحنا: «و متى جاء

المعزّي الذي سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحقّ الذي من عند الاب ينبثق، فهو يشهد لي، و تشهدون أنتم أيضاً لانكم معي من الابتداء».

ج ـ و جاء في الإصحاح السادس عشر منه أيضاً: «لكني أقول لكم الحق أنّه خير لكم أن أنطلق؛ لأنّه إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزّي، و لكن إن أذهب أرسله إليكم، و متى جاء ذاك يبكّت العالم على خطيّةٍ و على برٍّ و على دينونة... و أما متى جاء ذاك روح الحقّ فهو يرشدكم الى جميع الحق؛ لأنه لا يتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به، و يخبركم بامور آتية».

يستفاد من هذه الفقرات المذكورة في ثلاثة إصحاحات متلاحقة من انجيل يوحنا أن عيسىٰ عليه السلام أراد من اللّه ان يبعث للناس رسولاً يبقى معهم الى الأبد «اي يكون دينه شاملاً و أبدياً» و أن تكون شهادته أفضل من شهادة الحواريين على عيسىٰ عليه السلام و أن يكون عالمياً و أن يخبر عن المستقبل، و هذه بأجمعها تنطبق على النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

و قد حاول بعض علماء النصارىٰ تطبيق كلمة «المعزّي» الواردة في هذه الجمل على الروح التي نزلت على الحواريين في اليوم الخمسين من ارتفاع عيسى عليه السلام على ما جاء في الاصحاح الثاني من كتاب اعمال الرسل. إلا أن العالمي و الأبدي والذي يخبر بالمغيبات ليس سوىٰ النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فالحواريون لم يكونوا عالميين و لا أبديين، و لم يخبروا بالمغيبات.

و لابد من الالتفات الى ان كلمة «المعزّي» الواردة في الاناجيل المترجمة الى العربية، وردت في أصلها اليوناني و التراجم العربية القديمة للانجيل بـ «فارقليطا» و يبدوا أنها مأخوذة من «بريكليتوس» اللاتينية بمعنى «أحمد»،

والظاهر أن عيسىٰ عليه السلام قد بشّر باسم أحمد، و عند ما ترجم الانجيل من العبرية الى اللاتينية ترجمت كلمة «أحمد» الى «بريكليتوس» و ترجمت هذه الكلمة الى العربية بـ «فارقليطا» في حين ان القاعدة تقتضي عدم ترجمة الاسماء و ابقائها على صورتها، و قد جاء في سورة الصّف نقلاً عن كلام عيسىٰ عليه السلام: ﴿**و مبشّراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد**﴾.(١)

و قد تلا رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم و جميع أصحابه و اتباعه هذه السورة و هذه الآية بحضور جميع الأمم المعاصرة و منها النصارىٰ، و برغم ذلك لم ينقل التاريخ لنا أن واحداً منهم قد كذّب هذه البشارة أو اعترض عليها.

د ـ جاء في الإصحاح الثاني و الأربعين من سفر إشعياء: «هو ذا عبدي الذي أعضده، مختاري الذي سرّت به نفسي، وضعت روحي عليه فيخرج الحق للامم، لا يصيح و لا يرفع و لا يسمع في الشارع صوته، قصبةً مرضوضة لا يقصف، و فتيلةً خامدة لا يطفئ، الى الأمان يخرج الحق، لا يكلّ و لا ينكسر حتى يضع الحق في الارض، و تنتظر الجزائر شريعته... أنا الرب قد دعوتك بالبرّ فأمسك بيدك و أحفظك و أجعلك عهداً للشعب و نوراً للامم، لتفتح عيون العمي، لتخرج من الحبس المأسورين من بيت السجن الجالسين في الظلمة، انا الرب هذا اسمي، و مجدي لا اعطيه لآخر، و لا تسبيحي للمنحوتات.. غنّوا للرب اغنية جديدة تسبّحه من أقصىٰ الارض، أيها المنحدرون في البحر و ملؤه و الجزائر و سكانها لترفع البرية و مدنها صوتها الديار التي سكنها قيدار لتترنم سكان سالع من رؤوس الجبال ليهتفوا».

١ـ صف (٦١): ٦

و كل من يقرأ هذا الاصحاح الى نهايته يدرك ان الصفات المذكورة لا تنطبق الاعلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الملتفّين حوله، و ان قيدار هو ابن اسماعيل الذي هو اب العرب، و ان كلمة «مختاري» الواردة في بداية الفقرة الاولى بمعنى «المصطفىٰ» و هي من ألقاب الرسول‌الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، و ربما انها وردت بلفظ المصطفى و تمت ترجمتها على خلاف القاعدة.

منع وقوع التحريف في القرآن‌الكريم

منصور: ان ما ذكرته من وقوع التحريف في التوراة و الانجيل، يمكن ان يتوجه الى القرآن و احاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ايضاً. فقد سمعت من بعضٍ أن هناك احاديث تثبت وقوع التحريف في القرآن أيضاً، و هو ما يذهب اليه بعض علمائكم، كما لم تثبت صحّة الكثير من احاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بشكل قطعي، فكيف تعتمدون عليها؟

ناصر: ثبت اجمالاً ـ بنحو التواتر والخبر القطعي ـ ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يتلو آيات القرآن في مدّة نبوته على أصحابه و لم يكن عددهم بالقليل، و قد اشتهر بعضهم بكتابة الوحي، و كان من بينهم الامام علي بن ابي طالب عليه السلام ابن عمّه و وصيّه و صهره، و قد اهتمّ كثير من المسلمين بحفظ القرآن و تلاوته، و قد وردت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم احاديث كثيرة بشأن تلاوة القرآن، و بيان خواص سوره، الأمر الذي يثبت ان سور القرآن كانت معروفة و محدّدة، و تقدّم أيضاً أنه لم تأت فترة تاريخية ترك فيها القرآن والاسلام واحكامه و طواها النسيان،

و انما انتقل القرآن و سوره و احكام الاسلام الضرورية و القطعية عبر القرون جيلاً فجيلاً.[١]

و اما بالنسبة الى أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله و الأئمة المعصومين عليهم السلام فنأخذ منها ما ثبت بنحو التواتر و القرائن القطعية، و لحسن الحظ فانّ عدد هذا النوع من الاحاديث ليس قليلاً، و نتوقف في الاحاديث المشكوكة، و قد تم تأسيس علمي «الدراية» و «الرجال» لمعرفة الاحاديث الصحيحة و المعتمدة و تمييزها من الاحاديث الضعيفة و المشكوكة.

الاشارة الى أخبار التحريف

منصور: ان اصرارك على عدم وقوع التحريف في القرآن مخالف لما ورد في الكثير من الاحاديث المنقولة في كتبكم و المرويّة عن أئمتكم و التي تنصّ على وقوع التحريف في الآيات القرآنية، و قد سمعت ان من بين أهمّ مؤاخذات السنة ـ و هم غالبية المسلمين ـ على الشيعة هي هذه المسألة، فما هو ردّكم على هذه الأحاديث؟

ناصر: اولاً: ان التحريف يقع على ثلاث صور، فهو اما بالزيادة، او النقيصة، او بتغيير الكلمات. اما التحريف بنحو الزيادة، فلم يقل به احد من

١ـ مضافاً الى أن أميرالمؤمنين و ابناءه من الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا يُرجعون الناس الى القرآن و يحثّونهم على حفظه و استخراج احكامه و العمل بها، و يوصون بعرض الاخبار المتعارضة على القرآن و العمل بما وافقه منها، فلو كان القرآن محرفاً، لم يصحّ الارجاع اليه، نعم هناك اختلاف في القراءات، الا ان اصل القرآن و ترتيب سوره و آياته محفوظ.

المسلمين، كما ان الروايات لا تدل عليه، فأقصىٰ ما يستفاد من بعض الروايات المذكورة هو التحريف بالنقيصة او تغيير الكلمات.

ثانياً: ان اتّهام الشيعة بالقول بالتحريف، اتّهام باطل، انكره كبار علماء الشيعة على مرّ العصور، نعم هناك افراد قلائل من محدّثي الشيعة ذهبوا الى ذلك، و قد وجّهت اليهم اعتراضات شديدة من قبل كبار علماء الشيعة.

فمثلاً قال الطبرسي رحمه الله ـ المفسر الشيعي الشهير ـ في مقدمة تفسير مجمع البيان: «فاما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه، و اما النقصان منه فقد رواه جماعة من اصحابنا و قوم من حشوية العامة، والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه، و هو الذي نصره المرتضىٰ رحمه الله.. و قال في مواضع أُخر: ان علمنا بصحة نقل القرآن كعلمنا بوجود البلدان و الحوادث والوقائع الكبرىٰ و الكتب المعروفة».

ثالثاً: ان ارجاع الناس من قبل الأئمة عليهم السلام الى القرآن، و عدم اعتبارهم الروايات المخالفة للقرآن، أفضل دليل على حجية القرآن الموجود بين أيدينا، و بطلان تهمة التحريف المنسوبة الى الشيعة.

نقل مثلاً عن الامام الصادق عليه السلام بسند صحيح انه قال: «كل شيءٍ مردود الى الكتاب و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف».[١]

رابعاً: ان اكثر روايات التحريف ضعيفة السند؛ لانتهاء أغلب مسانيدها الى كتاب أحمد بن محمد السياري، و هو مشهور عند الرجاليين بضعف الحديث و فساد المعتقد. و في المقابل توجد روايات أكثر منها في كتب السنة، و هم يردّونها أيضاً أو يؤوّلونها.

١ـ وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٩

خامساً: ان اخبار التحريف ترتبط نوعاً ما بولاية أميرالمؤمنين عليه السلام و الأئمة المعصومين عليهم السلام، و يحتمل ان تكون كلمات كتبها بعض الصحابة أو الرواة تفسيراً للاية كالذى رواه السيوطي في الدر المنثور ج ٥ ص ١٩٢ عن ابن مسعود أنه كان يقرأ «و كفى اللّه المؤمنين القتال بعليّ و كان اللّه قوياً عزيزاً» فكلمة «بعلي» تفسير من ابن مسعود، لكن قد يتصور السامع أنها جزء من الآية.

و مهما كان فانّ القرآن الذي دأب اصحاب النبي صلى الله عليه وآله و سلم و جميع المسلمين على تلاوته و الأنس به و حفظه، لم تسوّل لشخص نفسه أن ينقص منه شيئاً او يبدّله إلا و قامت عليه القائمة، و واجه اعتراضاً شديداً و افتضح أمره، و شهرّت به كتب التاريخ.

و لا بأس هنا من نقل شطرٍ من كلام آية اللّه العظمى السيد البروجردي رحمه الله في خصوص مسألة عدم تحريف القرآن الكريم، حيث قال: «نقل كثير من العامة و الخاصة روايات في مقام تنزيه أئمتهم و تجليلهم و بيان مثالب أعدائهم، وضيعوا بذلك القرآن، فمما رواه العامة: روايات دالة على ان عمر جاء الى ابي بكر في زمن خلافته و قال: ان سبعين رجلاً من قرّاء القرآن قتلوا في غزوة يمامة فيخشىٰ على القرآن ان يضمحل، فلعلك أمرت بجمعه و ترتيبه.. فأمر زيد بن ثابت بجمع القرآن، و قال له: كل من ادعىٰ ان عنده آية فطالبه بشهيدين عدلين و اقبل منه. فجمع زيد القرآن بهذا الترتيب.»[1]

فيبدو من كلامه أنّه يشكك في صحة كلتا الطائفتين من الروايات.

١ـ نهاية الاصول، ص ٤٨٣

سادساً: ان مما يدعو الى العجب، أن تجد أبناء العامة ـ برغم تصريح علماء الشيعة بعدم تحريف القرآن ـ يستندون الى هذه الروايات الضعيفة في اتهام الشيعة بالقول بتحريف القرآن، هذا و ان كتبهم المعتبرة مشحونة باخبار التحريف، فقد جاء في صحيح البخاري مثلاً ـ الذي هو أصحّ الكتب عندهم بعد القرآن ـ نقلاً عن عمر: «ان اللّه بعث محمداً صلى الله عليه وآله و سلم بالحق، و انزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل اللّه آية الرجم، فقرأناها و عقلناها و وعيناها. ثم إنّا كنا نقرأ من كتاب اللّه: ان لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ان ترغبوا عن آبائكم».[1]

و بذلك يكون عمر قد صرح هنا بسقوط آيتين من كتاب اللّه. الى غير ذلك من الروايات الصحيحة عندهم!

خاتمية الدين الاسلامي

منصور: قد أثبتّ ضرورة النبوة من طريقين:

الأوّل: ان الانسان كائن اجتماعي لا يمكنه تحقيق أغراضه في حياته الاجتماعية الا بالتعامل مع الآخرين، الأمر الذي يؤدي الى ظهور النزاعات و الخلافات، فتمسّ الحاجة الى مقنّن يسنّ القوانين التي تحدّ من خلافاتهم.

الثاني: ان الانسان في مسيرته التكاملية الى اللّه و بلوغ الغاية من خلقه، بحاجة إلى مهديٍّ يهديه، فلو لم يكن ذلك الهادي مهديّاً، لا يتمكن من هداية الآخرين.

١ـ كتاب المحاربين، باب رجم الحبلىٰ، ج ٤، ص ١٧٩

و عليه، فالانسان يحتاج في عصرنا الحاضر أيضاً الى نبيٍّ جديد و شريعة تناسب مقتضيات هذا العصر المتطور، كي يهديه في حياته المتطورة و بلوغ الغاية من خلقه.

ناصر: ان الحاجة الى نبيٍّ و دين جديد في كل عصر معلولة لواحد من أمرين:

١ـ عدم بقاء كتاب الدين السابق و اسسه، و وقوع التحريف فيه.

٢ـ ارتقاء المستوىٰ الفكري لدىٰ النوع الانساني، و احساس بالحاجة الى قوانين اكثر تقدماً، و عدم انسجام اسس الدين السابق مع متطلبات العصر الجديد.

و كلتا العلتين منتفية هنا، و ذلك:

اولاً: ان مصدر الدين الاسلامي الاصيل اي القرآن ـ كما تقدّم ـ بقي محفوظاً من التحريف، كما ان المصدر الثاني و هو سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، و الأئمة المعصومين عليهم السلام و ان لم يصل الينا بعضها، و لكن مع وجود القرآن والروايات المتواترة او المحفوفة بالقرائن القطعية في العلوم و الاخلاق و ابواب الفقه المختلفة، من العبادات و السياسات و الحدود بالمقدار الكافي، لا توجد هناك مشكلة من هذه الناحية.

ثانياً: ان كثيراً من القوانين و الاحكام الاسلامية قد شرّعت بشكل عام و جامع يعمّ الزمان و المكان، ولو تمّت دراستها بشكل صحيح و اجتهاد متقن مع ملاحظة مقتضيات الزمان و المكان، لأمكنها تلبية حاجة الناس على مختلف العصور.

و قد تقدّم ان الاديان الالهية بمنزلة المراحل الدراسية التي تتدرج وفقاً لمستوىٰ استيعاب الناس و تكاملهم الذهني، حتى يبلغ العقل النوعي لديهم حدّاً يمكّنهم ببذل الجهد في استخراج القوانين لكل موضوع جديد من ذلك التشريع الذي يفوق الاعصار و الامصار، فعندها لا تمسّ الحاجة الى نبيٍّ او دين جديد، و يكون الدين الموجود هو خاتم الاديان الالهية، و نبيّه هو خاتم الانبياء.

و في الحقيقة ان الدين الاسلامي المقدّس في سلسلة الاديان الالهية بمنزلة المرحلة الدراسية النهائية في السلّم التعليمي، هذا مضافاً الى انه بعد ثبوت نبوة النّبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلم و امانته و صدقه في مدّعاه و انه قد ادّعى خاتمية شريعته، لا يبقى مجال لظهور نبوة و شريعة جديدة، بل تكون شريعة خاتم الانبياء الى قيام الساعة، قال تعالى: ﴿**ما كان محمّد أبا أحدٍ من رجالكم و لكن رسول‌اللّه و خاتم النبيين**﴾.(١)

قرأت كلمة «خاتم» بفتح التاء و كسرها، و معناها بالكسر اسم فاعل من الختم و الانهاء، و اما بالفتح فتعني آلة الختم التي كان العرب يختمون بها رسائلهم، و كانوا غالباً ما ينقشون أسماءهم على محابسهم، و منه عرف المحبس بالخاتم أيضاً، و عليه طبقاً للآية الشريفة يكون النبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلم خاتِم النبوة أو خاتَمها الذي يختم به رسالة النبوة.

و ما ذهب اليه بعض اتباع الاديان المنحولة من جعل «خاتم» بمعنى الزينة، في محاولة منه لانكار خاتمية الدين الاسلامي و إضفاء الشرعية على دينه،

١ـ الأحزاب (٣٣): ٤٠

لا ينسجم مع أيّ لغة و عرف، فكلمة خاتم فى الآية لا تعنى الزينة بحال.

هذا مضافاً الى ان الشريعة اذا لم تكن خاتمة لبشّرت بشكل صريح بالدين الآتي و النّبي الجديد، كما بشّرت اليهودية بمجيء المسيح، و النصرانية بمجيء نبيّ الاسلام و شريعته، و عليه يكون عدم تعرض نبيّ الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم والقرآن بالبشارة بنبيّ للأجيال القادمة دليلاً على خاتمية الدين الاسلامي.

و علاوة على ذلك هناك أحاديث كثيرة وردت عن نبي الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم تدل بمجموعها دلالة قطعية على خاتمية نبوة الاسلام و شريعته، و ان الدين الاسلامي الحنيف هو آخر الأديان الالهية.[1]

١ـ و قال مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام في الخطبة ١٩٨ من نهج البلاغة: «ثم ان هذا الاسلام دين اللّه الذي اصطفاه لنفسه، و اصطنعه على عينه، و اصفاه خير خلقه... ثم جعله لا انفصام لعروته، و لا فكّ لحلقته، و لا انهدام لأساسه، و لا زوال لدعائمه، و لا انقلاع لشجرته، و لا انقطاع لمدته، و لا عفاء لشرائعه، و لا جذّ لفروعه، و لا ضنك لطرقه».

و في اصول الكافي بسند صحيح عن زرارة، قال: سألت ابا عبداللّه صلى الله عليه وآله وسلم عن الحلال و الحرام، فقال عليه السلام: «حلال محمد حلال أبداً الى يوم القيامة، و حرامه حرام أبداً الى يوم القيامة، لا يكون غيره، و لا يجيء غيره». والمراد ان دينه لا ينسخ، و لا يحل محله دين غيره، و هذا لا يتنافى مع مدخلية الزمان و المكان في بعض الموضوعات، فقد يتغير الموضوع بتغير الزمان و المكان، فيتغير الحكم بتبعه.

الفصل الثالث: الإمامة

ضرورة وجود الإمام المعصوم عليه السلام

منصور: اخي ناصر، ذكرت الأئمة المعصومين في طيّات كلامك، فماذا يعني الإمام، و من هم الأئمة المعصومون، و هل هناك حاجة تمس اليهم في الدين و الشريعة الإسلامية؟

ناصر: كلمة الإمام في اللغة و الاصطلاح تعني القائد و الهادي، و جمعها «ائمة»، و أنّ رسول الإسلام محمّد بن عبداللّه صلى الله عليه وآله وسلم كان رسولاً و نبيّاً و إماماً و وليّاً لأمر المؤمنين، و عليه فإنّ «الرّسول» هو المرسَل، و «النّبي» هو الذي يحمل الرّسالة، و «الإمام» هو القائد و الهادي، و «وليّ الأمر» هو من يتصدّىٰ إلى الأمور الأجتماعيّة و السياسيّة حيث يتنعمّ الناس في حياتهم الإجتماعية تحت ظل إمامته و ولايته على أساس الكتاب و السنّة.

قال تعالى: ﴿**النّبي أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم**﴾[1] والمراد من ذلك أولوّيته بهم منهم فى الأمور الإجتماعية و السياسية، دون الفردية و العائلية.

١ـ الأحزاب (٣٣): ٦

و بعد ذلك انقطعت سلسلة الرسالة و النبوة؛ لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان خاتم الأنبياء، الا أنّ منصب الإمامة و الولاية انتقل بعد رحيله صلى الله عليه وآله وسلم إلى خليفته؛ لأنّ نشر الإسلام و حفظ مبانيه من البدع و التحريف و التزوير، و تحقيق أهدافه في إدارة أمور المسلمين الإجتماعية و السياسية، بحاجة إلى شخص على علم كامل بكتاب اللّه و سنة النّبي صلى الله عليه وآله وسلم و مصالح المسلمين و مفاسدهم، و يكون ثابتاً على نهج الرسول و أهدافه.

فكان من الضروري وجود مثل هذا الشخص اجمالاً، و قد اتفقت كلمة المسلمين على لزوم ذلك، سوى أنّنا نحن الشيعة نرىٰ أنّ النّبي صلى الله عليه وآله وسلم قد عيّن خليفته بأمر من اللّه تعالىٰ و بيّنه باسمه و شخصه، في حين أنّ أبناء العامّة يقولون: إنّ تحديد الإمام و خليفة النّبي صلى الله عليه وآله وسلم موكول إلى اختيار الناس، ولذلك اجتمع المهاجرون و الأنصار بعد وفاة رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم و قبل تجهيزه، في سقيفة بني ساعدة، و تمّ فيها انتخاب الخليفة، حيث شدّد الأنصار و هم أهل المدينة على انتخاب زعيمهم سعد بن عبادة، بينما انتخب المهاجرون وهم أهل مكة أبابكر، و لم يبايع أبابكر في أوّل الأمر سوى خمسة يرأسهم عمر، ثم عملوا فيما بعد من خلال التكثيف الاعلامي و ممارسة سياسة الترغيب و الترهيب و مختلف المقدمات الأخرىٰ إلىٰ استمالة اكثر الحاضرين في المدينة إلىٰ صفهم و ازاحة الخصوم عن طريقهم.

و مهما كان فنحن الشيعة نعتقد عدم صلاحية كلّ شخص لمنصب الإمامة و خلافة رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم، و إنّما يجب في من يتولّىٰ منصب الخلافة و الإمامة مضافاً الىٰ العلم بالكتاب و السنة و العدالة و التقوىٰ، أن يكون مثل

النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم متحلّياً بالمراتب الروحية و المعنوية السامية، و أن يكون معصوماً من الخطأ تماماً، و لا يختلف عن النّبي الا في النّبوة.

و عليه لا يمكن معرفة و تحديد هذا الشخص الا من قبل اللّه، و يتمّ تعيينه بواسطة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، و قد عيّن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام خليفةً عنه، و بعده الإمام الحسن المجتبىٰ عليه السلام، و بعده الإمام الحسين عليه السلام ثم تسعة من ابناء الحسين عليهم السلام آخرهم الإمام الحجة ابن الحسن عليه السلام، و هو الإمام الثاني عشر.

نصب الامام من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو انتخابه من قبل الناس؟

منصور: ان ما يقوله أبناء العامة أمر عقلائي و طبيعي؛ لضرورة وجود شخص يضمن حفظ النظم في الحياة الاجتماعية، و اقامة القوانين العادلة، واقرار النظم في المجتمع، و قد جرت العادة على عقد الاجتماعات في كل مجتمع بعد وفاة الحاكم و السلطان، لتعيين شخص تتوفر فيه شروط الحكم ليخلف الحاكم السابق، فما هو دليل الشيعة على مدّعاهم في تنصيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي بن ابي طالب عليه السلام؟

ناصر: أسألك سؤالاً و اريد منك الإجابة عنه بعد التأمل و التفكير: لو أن شخصاً أنشأ ـ بعد عناء طويل ـ مؤسسة إقتصادية أو سياسية أو ثقافية كبيرة، و وضع لكل قسم من أقسامها مخططاً كاملاً، و وضع لها قوانينها، ثم عرض له سفر طويل، فسافر و لم ينصب من يخلفه في ادارة هذه المؤسسة برغم تمكنه من ذلك. فكيف سيكون حكمك عليه، افلا تلقي عليه باللائمة و ترىٰ عمله مخالفاً

للعقل السليم و المنطق القويم؟!

من هنا يبدأ اختلافنا مع ابناء العامة، فقد ضحّى رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم طوال ثلاثة و عشرين سنة من اجل اقامة الاسلام و اقرار التوحيد، و ارساء العدل الالهي، و هداية الناس، و انقاذهم من عبادة الاوثان، و تطهيرهم من النعرات الجاهلية، و تحمّل في ذلك أنواع الصعاب و المحن حتى قال: «ما أوذي نبيّ مثل ما اوذيت»، و قدّم الكثير من خلّص أصحابه قرابين للوصول الى اهدافه، و كان عالماً بعمق عداوة الكفار و المشركين للاسلام، اذ كانوا يتربصون به الدوائر، وكان عالماً بشمولية رسالته ـ بصريح القرآن ـ لجميع أنحاء العالم، و انه خاتم الانبياء، و ان الاسلام لا يزال فتيّاً لم يسيطر الّا على رقعة صغيرة من شبه الجزيرة العربية، مع علمه بان الموت مصير الجميع، و قد خاطبه اللّه تعالى بقوله: ﴿**إنّك ميّت و إنّهم ميّتون**﴾.[١]

فهل يعقل بعد هذا كله ـ و هو سيد العقلاء ـ ان يُهمل أمر أمته، ليجتمع من بعده جماعة من المهاجرين و الانصار في سقيفة لتعيين خليفة له، على النحو الذي يراه أبناء العامة؟! في حين ان كل عاقل يدرك ان كل مؤسسة او منظمة بحاجة في بقائها و استمرارها الى مدير عاقل و امين و خبير في عمله.

كما شاع بين العقلاء الوصية لما بعد الموت، و قد نقل عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: «من مات بغير وصية مات ميتةً جاهلية»،[٢] فبعد ذلك ألم يكن حفظ الاسلام و نشره و اقامة احكامه في العالم و ادارة امور المسلمين عند رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم

١ـ الزمر (٣٩): ٣٠

٢ـ وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٣٥٢

بمستوى الوصية في الاموال و غيرها من المآرب اليسيرة، حتى يأمر بالوصية فيها، و يسكت عما هو اهم منها؟!

إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من طرق العامة

من المناسب هنا ان ننقل بعض الاحاديث في هذا المجال من الكتب المعتبرة عند العامة.

١ـ حينما نزل قوله تعالىٰ: ﴿**و أنذر عشيرتك الأقربين**﴾[١] أمر رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم عليّاً باعداد طعام و دعا أربعين رجلاً من قرابته، ثم قال لهم: «اني قد جئتكم بخير الدنيا و الآخرة، و قد أمرني اللّه أن أدعوكم اليه، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر، على ان يكون أخي و وصيّي و خليفتي فيكم»، قال عليّ عليه السلام فقلت له ـ و كنت اصغرهم سناً ـ: أنا يا رسول‌اللّه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**ان هذا أخي و وصيّي و خليفتي فيكم، فاسمعوا له و أطيعوا**».[٢]

و قد نقل هذا الحديث كثير من المحدثين و المفسرين و المؤرخين من الفريقين.

٢ـ نقل البخاري بسنده ان رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعليٍّ عليه السلام: «**أما ترضىٰ أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسىٰ**» عليه السلام»،[٣] و كلنا يعلم ان هارون كان أخو

١ـ الشعراء (٢٦): ٢١٤

٢ـ تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١١٧١؛ الكامل، ج ٢، ص ٦٢؛ شرح ابن ابي الحديد، ج ١٣، ص ٢١٠ و ٢٤٤

٣ـ صحيح البخاري، ج ٢، باب مناقب علي بن ابي طالب، ص ٣٠٠

موسىٰ و وزيره و خليفته في غيبته.

٣ـعن عمران بن حصين عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: «**ما تريدون من عليّ، ما تريدون من عليّ، ما تريدون من عليّ؟! إن عليّاً منّي و انا منه، و هو وليّ كل مؤمن من بعدي**».[١]

و «الولي» يعني الحاكم، و صاحب الاختيار، و عليه يكون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد أعطىٰ مقام الولاية الثابت له لعلي عليه السلام من بعده، و لابد من التدقيق في عبارة «**من بعدي**».

٤ـعن ابن أبي شيبة و أحمد و النسائي: ان رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لبريدة: «**ألست أولى بالمؤمنين من انفسهم؟ قلت: بلىٰ يا رسول‌الله، قال: من كنت مولاه فعليّ مولاه**».[٢]

و يتضح من تقديم رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم لولايته، ان المراد من المولى هو من له الاختيار.

٥ـقال الله تعالى في سورة المائدة التي نزلت في آخر حياة رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿**يا أيّها الرّسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك و إن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من النّاس**﴾.[٣]

ان اسلوب هذه الآية و سياقها يدل على انها تتحدث عن أمر في غاية الخطورة و الاهمية، حتى عدّت عدم القيام بإبلاغه بمنزلة عدم تبليغ الرسالة،

١ـ سنن الترمذي، ج ٥، مناقب علي بن ابي طالب، ص ٢٩٦
٢ـ الدرّ المنثور، للسيوطي، ج ٥، ص ١٨٢، تفسير سورة الاحزاب.
٣ـ المائدة (٥): ٦٧

كما يظهر منها ان الرسول كان يخشى مخالفة بعض الناس لهذا الأمر. و يستفاد من روايات الفريقين ان الآية ذات صلة بقصة غدير خم حيث قام النبي صلى الله عليه وآله وسلم بنصب علي عليه السلام خليفة له.

قال السيوطي في تفسير الدرّ المنثور: نقل ابن ابي حاتم و ابن مردويه، و ابن عساكر عن ابي سعيد الخدري: «نزلت هذه الآية على رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم في غدير خم، في شأن علي بن ابي طالب عليه السلام»[١]، و قد نقل ذلك المحدثون و المفسرون من الفريقين.

واقعة الغدير و خلافة أمير المؤمنين عليه السلام

حصيلة قصة الغدير أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم حجّ في السنة الأخيرة من عمره الشريف حجة الوداع مع جمع غفير من أصحابه تراوح عددهم بين تسعين الفاً و مئة و أربعة و عشرين ألفاً، و بعد إتمام الحج و عودته الى المدينة في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، وصل الى غدير خم و هو جزء من الجحفة حيث تفترق الطريق الى المدينة و الشام، فنزلت هذه الآية و أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الناس بالوقوف، و قام فيهم خطيباً، ثمّ أخذ بعضد عليٍّ عليه السلام أثناء الخطبة و رفع يده قائلاً: «أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: الله و رسوله أعلم. قال صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ الله مولاي و أنا مولى المؤمنين، و أنا أولىٰ بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعلي مولاه» و كرر الجملة الأخيرة ثلاثاً.

١ـ الدرّ المنثور، للسيوطي، ج ٢، ص ٢٩٨، تفسير سورة المائدة.

تواتر قصّة الغدير

إنّ أصل قصة الغدير، التي نُصب فيها عليّ عليه السلام بوصفه «مولى» او «وليّ» قطعية و متواترة، و ان كانت بعض كلماتها منقولة بالمعنى، و قد نقل العلامة الأميني رحمه الله هذا الحديث في بداية كتاب «الغدير» عن مئة و عشرين صحابياً، و نقل أنّ أبابكر و عمر قاما بتهنئة أمير المؤمنين عليه السلام، و أن قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام ديناً**﴾[١] قد نزل في هذا الخصوص، و ان المراد من كلمة «المولى» أو «الولي» هو الحاكم و من له الإختيار، برغم استعمال هاتين الكلمتين في المحب، الا انه بقرينة سياق هاتين الآيتين، و خطبة النبي الاكرم صلى الله عليه و آله و سلم و عبارة «من بعدي» في بعض النقول، و استشهاد الحضور و تهنئتهم، و ما قدّمه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم من ولايته و أنه أولى بهم من أنفسهم، و إشارته الى قوله تعالى: ﴿**النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم**﴾،[٢] كل ذلك يفيد أن المراد أمر اجتماعي و سياسي خطير، و ليس هو مجرد المحبّة.

عـ جاء في سورة المائدة ايضاً: ﴿**إنّما وليّكم اللّه و رسوله والذين أمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راكعون**﴾[٣] و قد اتفقت روايات الفريقين على ان الذي أعطىٰ الزكاة راكعاً هو عليّ بن ابي طالب عليه السلام، حيث تصدّق بخاتمه على سائلٍ، و المراد من الزكاة هنا الصدقة.

١- المائدة (٥): ٣
٢- احزاب (٣٣): ٦
٣ـ المائدة (٥): ٥٥

نقل السيوطي في تفسير الدّر المنثور حديثاً بهذا المضمون جاء فيه: «روىٰ الطبراني في الأوسط و ابن مردويه عن عمار بن ياسر، أن سائلاً وقف بقرب عليٍّ عليه السلام و كان راكعاً في صلاة مستحبة، فنزع الامام خاتمه و أعطاه اليه، فذهب السائل الى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم و أخبره بما حدث، فنزلت هذه الآية الشريفة، و تلاها رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم على أصحابه، ثم قال: «من كنت مولاه، فعليّ مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه».[١]

إنّ الموارد التي عيّن فيها رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم علياً عليه السلام بوصفه وصيّاً أو وزيراً أو ولياً أو مولى المؤمنين كثيرة، و قد نقل العامّة جلّها، و تقدّمت الإشارة الى ستة منها[٢]. و كما تقدم فإنّ خليفة النبي صلى الله عليه و آله و سلم الذي ينبغي أن يكمّل مسيرته و يحفظ الإسلام و يكشف أسرار القرآن و يبيّن سنة النبي صلى الله عليه و آله و سلم، يجب أن يكون مثل النبي صلى الله عليه و آله و سلم في طيّه لمراحل السير الى اللّه، و أن يكون معصوماً من الاثم و الخطأ، و متصفاً بالمراتب الروحية و المعنوية العالية، و هذا ما لا يمكن التعرّف عليه و تحديده إلا من قبل اللّه و رسوله صلى الله عليه و آله و سلم، و ان تعيين الخليفة على يد الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ناتجاً عن الهوى؛ لأن اللّه تعالى يقول: ﴿**و ما ينطق عن الهوىٰ إن هو إلا وحيٌ يوحىٰ**﴾.[٣]

١ـ السيوطي، الدّر المنثور، ج ٢، ص ٢٩٣
٢ـ يحسن الرجوع في هذا الخصوص إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة و منها الخطبة رقم ٢ و ٣ و ٦ و أواخر الخطبة رقم ١٩٢ المعروفة بالقاصعة و الكتاب رقم ٦٢
٣ـ النجم (٥٣): ٣ و ٤

قصتان حول ضرورة تعيين الامام من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم

١ـ كان عند أبي عبدالله عليه السلام جماعة من أصحابه فيهم هشام بن الحكم و هو شاب، فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا هشام الا تخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد و كيف سألته؟

قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد و جلوسه في مسجد البصرة، فخرجت اليه و دخلت البصرة يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصرة، فاذا انا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد و عليه شملة سوداء و الناس يسألونه، فاستفرجت الناس فأفرجوا لي، ثم قعدت في آخر القوم على ركبتيّ، ثم قلت: أيها العالم، إني رجل غريب، تأذن لي في مسألة؟ فقال لي: نعم، فقلت له: ألك عين؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرىٰ بها الألوان و الاشخاص. قلت: فلك أنف؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: اشم به الرائحة. قلت: الك فم؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بها؟ قال: أذوق به الطعم. قلت: فلك أذن؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أسمع بها الصوت. قلت: الك قلب؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: اميّز به كل ما ورد على هذه الجوارح و الحواس. قلت: أوليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا. قلت: و كيف ذلك و هي صحيحة سليمة؟ قال: يا بنيّ ان الجوارح اذا شكّت في شيءٍ ردّته الى القلب فيستيقن اليقين و يبطل الشك. قال هشام: فقلت له: فإنّما أقام اللّه القلب لشك الجوارح؟ قال: نعم. قلت: لابد من القلب و إلاّ لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم. فقلت له: يا أبا مروان فاللّه تبارك و تعالى لم يترك جوارحك حتّى جعل لها إماماً يصحح لها الصحيح و يتيقن به ما شك فيه و يترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم و شكهم و

اختلافهم لا يقيم لهم إماماً يردّون اليه شكّهم و حيرتهم؟ قال: فسكت و لم يقل لي شيئاً. ثم التفت إليّ فقال لي: أنت هشام بن الحكم؟ فقلت: لا، قال: أمن جلسائه؟ قلت: لا. قال: فمن أين أنت؟ قلت: من أهل الكوفة. قال: فأنت اذن هو، ثم ضمّني اليه و أقعدني في مجلسه و ما نطق حتى قمت.(١)

٢ـ يروى أن عالماً شيعياً مرّ بجماعة من العامّة، فاصرّوا عليه بالمبيت معهم، فاشترط عليهم عدم التطرق الى مباحث الخلاف.. و بعد أن فرغوا من العشاء، سأله واحد من علمائهم: ما رأيك في أبي بكر؟ فقال: صحابي فاضل مصلّ و صائم و قد حجّ و تصدّق، و كان مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الغار، و هو أبو زوجه، فسُرّ العالم السنّي و قال: ثم ماذا؟ فقال: خلاصة الكلام ان ابابكر كان أفضل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و أحجىٰ منه، فتعجب القوم و قالوا: ما هذا الذي تقوله؟! قال: تولّى الرسول امور المسلمين طوال ثلاثة و عشرين سنة، و لم يدرك ضرورة تعيين من يخلفه، في حين لم يحكم أبوبكر إلا سنتين و شهرين و برغم ذلك أدرك ضرورة ذلك فاستخلف عمر، فنظر القوم الى بعضهم، و أدركوا عمق المسألة!

شبهتان حول نصب الإمام و جوابهما

الشبهة الاولى:

منصور: يحتمل أن يكون المراد من واقعة الغدير و كلمات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيها، و كلماته الاخرى في مدح الإمام علي عليه السلام هو بيان و ارشاد الى التعريف

١ـ اصول الكافي، ج ١، كتاب الحجة، باب الاضطرار الى حجة، ج ٣

بالفرد الاصلح لمنصب الامامة و انه صلى الله عليه وآله وسلم انّما أراد بذلك ترشيحه لذلك المنصب، لا أنه أراد تنصيبه إماماً.

ناصر: أولاً: إن الظاهر من خطبة الرسول في يوم الغدير حيث جعل نفسه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و أخذ الإقرار من المسلمين على ذلك، أنه أولى بهم في جميع امورهم الاجتماعية و منها تعيين الحاكم، والظاهر أن المراد من كلمة «الأولى» و «المولى» الواردتين في هذا الحديث شيء واحد، و ان النبي قد استند الى هذه الأولوية فقال: «من كنت مولاه فعلى مولاه».

و للتعرف على معنى الولاية، و اثبات نصب الامام علي عليه السلام في غدير خم، يمكن الرجوع الى الكتب الكلامية، و منها كتاب الغدير.[١]

ثانياً: لو تنزلنا، و قلنا: إن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم ينصّب علياً عليه السلام اماماً و خليفة من بعده ـ كما يقول العامة ـ و انما أراد التعريف به كفردٍ أصلح، و لكن مع الالتفات الى ما تقدّم من قوله تعالى: ﴿**يا أيّها الرّسول بلّغ ما أُنزل إليك...**﴾[٢] يكون ترشيح الإمام عليّ عليه السلام بوصفه إماماً و زعيماً دينياً بأمر من اللّه، و عليه وجب على الناس أن ينتخبوه؛ إذ مضافاً الى قوله تعالى: ﴿**و ما كان لمؤمن و لا مؤمنة إذا قضى اللّه و رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾،[٣] فان العقل يحكم في مثل هذه الموارد التي يحدد فيها اللّه و رسوله من هو الأصلح، بلزوم انتخابه و اتباعه، و ما حكم به العقل يحكم به الشرع أيضاً؛ لوجود الملازمة بين حكميهما.

١ـ و يمكن الرجوع ايضاً الى كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» ج ١، ص ٥٣

٢ـ مائده (٥): ٦٧

٣ـ الأحزاب (٣٣): ٣٦

الشبهة الثانية:

منصور: ـ مع كمال الاعتذار ـ ان إستدلالك في إثبات خلافة و إمامة عليٍّ عليه السلام برغم استناده الى الحقائق التاريخية و الروايات المشهورة، إلا أنه لا زالت هناك شبهة تختلج في ذهني، و أودّ سماع جوابها منك:

إن تعيين النبي صلى الله عليه وآله وسلم لخليفته يعيد الى الاذهان سلوكية الملوك و طغاة التاريخ، حيث لم يرعوا ايّ حقٍّ للناس في تقرير مصيرهم، فكانوا يفرضون ارادتهم في تنصيب ولي العهد رغم انوف الناس، في حين ان هذا يتنافى مع ما تدعو اليه الحضارة في عالمنا المعاصر من الديمقراطية و العدالة الاجتماعية، و يبدو ان ما يقوله أبناء العامة أقرب الى الديمقراطية و العدالة.

ناصر: اوّلاً: السؤال العلمي اذا لم يقع عن عناد و لجاج بل كان الغرض منه مجرّد ارتفاع الشبهة و وضوح المسائل حسن جدّا بل لازم و لا يحتاج مثله الى الاعتذار، التحقيق و التفحص و السؤال و الاستفسار امر فطريّ للبشر، والانسان من بدو صباوته يعتاد السؤال عمّا يجهله، و تكامل العلوم و افراد الانسان نتيجة الاسئلة و الاجوبة الدائرة بينهم.

و ما يصنعه بعض الناس من جهة الجهل او بعض الاغراض السياسية من ايجاد البحران و الالتهاب في الجوّ الاجتماعي بحيث يصير الافراد مرعوبين و لا يجترئون على السؤال و الاستفسار يكون على خلاف العقل و الشرع و حقوق الانسان. كان للامامه الصادق عليه السلام مباحثات و مذاكرات ودّية حتّى مع المنكرين للّه تعالى و كان يعطى لهم الفرص في السؤال و البحث.

و ثانياً ان قياس عمل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة عليهم السلام بعمل الملوك في تعيين ولي

العهد، قياس مع الفارق، اذ سيتضح فيما يأتي أن النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام معصومون، و ان اعمالهم تعود لصالح المجتمع بشكل كامل، في حين ان المعيار في قرارات الملوك يستند في الغالب الى الأهواء الشخصية و الميول النفسية، و خلاصة القول: إن إمامة أئمتنا الاثني عشر، لم تكن من قبيل الحكومات الغاشمة؛ إذ نعتقد عصمة النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام من الخطأ، و أن أخبارهم مطابقة للواقع، و ان تعيين الامام اللاحق من قبل الامام السابق مستند الى علم الامام السابق بصفات الامام اللاحق؛ لكونه واجداً للشروط و أنه أصلح، دون ان تكون له رغبة او علاقة شخصية، فيحبوه دون غيره.

عدم اقتصار وظيفة الإمام على الامور السياسية

و ثالثاً: أنّه يلوح من سؤالك أنك تحصر وظيفة الإمام و خليفة النبي صلى الله عليه وآله في إقرار الأمن و النظم الاجتماعي، و إدارة الامور السياسية في المجتمع، و لذلك قست مسألة الإمامة بتعيين الحاكم و الانتخابات الشعبية و الديمقراطية الغربية، في حين إنّ وظيفة الإمام و خليفة النبي صلى الله عليه وآله لا تنحصر في ادارة المجتمع سياسياً، و انما هي من فروع و ظلال مناصبه الواقعية و التكوينية.

إن الإمام عليه السلام كالنبي صلى الله عليه وآله له مقامات روحية و معنوية عالية، و ارتباط بعالم الغيب، و هو مثله في بلوغ الكمال الإنساني في سيره المعنوي الى اللّه و الفناء في ذاته و صفاته، و هو مثله في صدور الخوارق منه عند الحاجة، و هو اكمل أهل عصره، و هو العلّة الغائية العظمىٰ و ثمرة نظام التكوين الطيبة العُليا، و هو واسطة الفيض الإلهي، و به تنزل البركات الإلهيّة على البرّ و الفاجر، و ان

وظيفته بعد النبي صلى الله عليه وآله هي حفظ اسس الاسلام و تفسير القرآن و السنة النبوية، و تعليم الناس و بيان الطريق لبلوغ الغاية من الخلق، و كما أن وجود النبي صلى الله عليه وآله ضروري لحمل الشريعة و ابلاغها الى الناس، فان وجود الإمام ضروري أيضاً لبيان الشريعة و حفظها من التحريف و التغيير.

لزوم السنخية بين النبي صلى الله عليه وآله و الإمام عليه السلام

و عليه لابد ان يكون الامام عليه السلام كالنبي صلى الله عليه وآله معصوماً من الاثم و الخطأ، والّا لم يمكن الاعتماد عليه، و التعرّف على مثل هذا الشخص الذي يحمل هذه الصفات لا يتأتّىٰ الامن قبل اللّه و رسوله صلى الله عليه وآله.

لذا فاننا نعتقد ان امامة أميرالمؤمنين عليه السلام و أبنائه الأحد عشر عليهم السلام، ثابتة بالنصّ، و اليك بعض الروايات في هذا الخصوص.

١ـ تحدّث أميرالمؤمنين عليه السلام عن نفسه في أواخر الخطبة ١٩٢ المعروفة بالقاصعة قائلاً: «و لقد كنت أتبعه صلى الله عليه وآله اتباع الفصيل أثر أمّه، يرفع لي في كلّ يومٍ من اخلاقه عَلَماً، و يأمرني بالإقتداء به، و لقد كان يجاور في كلّ سنة بحراء فأراه و لا يراه غيري، و لم يجمع بيت واحد يومئذٍ في الاسلام غير رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله و خديجة و انا ثالثهما، أرى نور الوحي و الرسالة، و أشمّ ريح النبوّة. و لقد سمعت رنّة الشيطان حين نزل الوحي عليه صلى الله عليه وآله، فقلت: يا رسول‌اللّه ما هذه الرّنة؟ فقال: هذا الشيطان قد أيس من عبادته، إنك تسمع ما أسمع، و ترى ما أرىٰ، إلا أنك لست بنبيّ، و لكنك لوزير».

أجل، كان خليفة الرسول صلى الله عليه وآله على مثل هذه المرتبة، سوىٰ انه لم يكن

نبيّاً، لانتفاء الحاجة الى النبي، و على حدّ تعبير أحد العلماء الكبار: «لو كان عليّ عليه السلام قد ولد قبل رسول‌الله صلى الله عليه و آله لكان هو النبي و حامل الشريعة».(١)

٢ـ في حديث عن الفضل بن شاذان عن الامام الرضا عليه السلام فيما يتعلق بعلل الحاجة الى الامام، بعد بيان فوائد الإمام السياسية و الاجتماعية، من قبيل منع الفساد و إقامة الحدود و الأحكام، و جهاد الأعداء، و تقسيم بيت المال، و اقامة الجمعة و الجماعة، و الدفاع عن المظلومين، قال: «و منها انه لو لم يجعل لهم اماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً، لدرست الملّة، و ذهب الدين، و غيرت السنن و الأحكام و لزاد فيه المبتدعون، و نقص منه الملحدون، و شبهوا ذلك على المسلمين، لانّا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم و اختلاف أهوائهم و تشتت حالاتهم، فلو لم يجعل لهم قيّماً حافظاً لما جاء به الرسول صلى الله عليه و آله لفسدوا على نحو ما بيّنا، و غيرت الشرائع و السنن و الاحكام و الايمان، و كان في ذلك فساد الخلق أجمعين».(٢)

يستفاد من هذا الحديث عدم انحصار وظيفة الإمام بإقرار النظم الاجتماعي و ادارة الامور السياسية، بل ان عمدة الهدف من تعيين الامام و نصبه هو حفظ أسس الاسلام و الشريعة و الاحكام الالهية، و الحيلولة دون البدع و التغييرات، و عليه لابد ان يكون مثل الرسول صلى الله عليه و آله عالماً ومحيطاً بما أنزل اللّه، و معصوماً من كل أنواع الخطأ، و لا يكفي في هذا المجال مجرد امتلاك العقل و التدبير السياسي.

١ـ الامام الخميني رحمه الله، مصباح الهداية، ص ٩٠، نقلاً عن الشاه‌آبادي رحمه الله.
٢ـ دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ١٧٢، و المباني الفقهية للحكومة الاسلامية، ج ١، ص ٢٩٠، نقلاً عن كتاب «العيون و العلل».

حديث الثقلين و التمسك بالكتاب و العترة

٣ـ يجدر الالتفات في هذا الخصوص الى حديث «الثقلين» المعروف الذي نقله جلّ المحدثين من الفريقين، حيث قرن فيه رسول‌اللّه صلى الله عليه و آله بين كتاب اللّه و عترته، و دعا الناس الى التمسك بهما، و إنما عرّف العترة بوصفها مبيّنة و شارحة للقرآن.

و قد كرّر الرسول‌الاكرم صلى الله عليه و آله حديث الثقلين في مواطن مختلفة ـ منها في خطبة غدير خم ـ و قد نقل بألفاظ مختلفة تؤدي معنى واحداً.

فمثلاً ورد في صحيح مسلم في ضمن حديث الغدير عن زيد بن أرقم عن النبي صلى الله عليه و آله: «ألا أيها الناس، فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فاجيب و أنا تارك فيكم ثقلين: اوّلهما كتاب اللّه فيه الهدى و النور، فخذوا بكتاب اللّه و استمسكوا به ـ فحثّ على كتاب اللّه و رغّب فيه، ثم قال: ـ و أهل بيتي، اذكّركم اللّه في اهل بيتي، اذكّركم اللّه في أهل بيتي، اذكّركم اللّه في أهل بيتي».(١)

يتّضح من تكرار الجملة الأخيرة مدى ما لأهل البيت عليهم السلام من الأهمية.

كما نقل الترمذي بسنده عن زيد بن ارقم عن رسول‌اللّه صلى الله عليه و آله انه قال: «إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب‌اللّه حبل ممدود من السّماء الى الأرض، و عترتي أهل بيتي، و لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».(٢)

١ـ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٧٣، كتاب فضائل الصحابة، ح ٢٤٠٨
٢ـ سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٢٨، باب مناقب أهل بيت النبي صلى الله عليه و آله، ح ٣٨٧٦

و عن الترمذي أيضاً بسنده عن جابر بن عبد اللّه قال: رأيت رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم في حجه في يوم عرفة راكباً على ناقته القصواء، و هو يخطب، فسمعته يقول: «يا أيها الناس، إني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلّوا: كتاب‌اللّه و عترتي أهل بيتي» و في الباب عن ابي ذر و ابي سعيد و زيد بن أرقم و حذيفة بن أسيد.(١)

يستفاد من هذا الحديث الذي تمّ نقله بأسانيد مختلفة، عدّة امور:

أ ـ أن كتاب اللّه كان سالماً من التحريف، و موجوداً بين أيدي الناس، و لذلك قام الرسول‌الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم بارجاعهم اليه.

ب ـ ان عترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و أهل بيته عليهم السلام هم قرناء كتاب اللّه، و ان قولهم و فعلهم حجة مثل كتاب اللّه، و انهم في الحقيقة يفسرون و يشرحون الكتاب و السنة، و على الناس ان يتمسكوا بهم، و ان الرجوع الى الفقهاء الذين لم يحفلوا باحاديث العترة برغم وجودها، لا يكون مجزياً، بل هو مخالف لأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ج ـ ليس المراد من العترة جميع أقرباء الرسول، و انما هم افراد بعينهم، قام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بتعيينهم، و قد امتازوا من غيرهم بالعلم و العمل، و هم فاطمة الزهراء عليها السلام و الأئمة الإثناعشر عليهم السلام.

د ـ ان العترة لا تنفصل عن القرآن‌الكريم، و تبقى ببقائه الى يوم القيامة، و هذا يؤيد ما عليه الشيعة الإثنا عشرية من الاعتقاد بوجود صاحب العصر و

١ـ المصدر المتقدّم، ح ٣٨٧٤

الزمان(عج) و انه غائب عن الأنظار.

هـ ـ ان عبارة «ما إن أخذتم به لن تضلوا» دليل على عصمة أهل البيت الذين هم عدل القرآن، و إلا لما صحّ التعبير بـ«لن تضلوا».

و أخيراً، مع كل هذه التأكيدات من النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أهل بيته الطاهرين، فماذا فعلت الأمة معهم؟!

الإنسان الكامل العلة الغائية لنظام التكوين

٤ـ سأل أبو حمزة الإمام الصادق عليه السلام: هل تخلو الأرض من إمام؟ فقال عليه السلام: «لو بقيت الأرض بغير امام لساخت».(١)

كما ورد في زيارة الجامعة الكبيرة عن الإمام الهادي عليه السلام: «بكم فتح اللّه، و بكم يختم، و بكم ينزل الغيث، و بكم يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، و بكم ينفّس الهمّ، و يكشف الضرّ».(٢)

و طبعاً ان النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم و بعض الأنبياء السابقين كانوا أئمة مضافاً الى كونهم أنبياء، فتشملهم هذه الأخبار أيضاً.

يستفاد من ظاهر هذه الروايات أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة المعصومين عليهم السلام كانت لهم مضافاً الى ولايتهم التشريعية، نحو ولاية تكوينية، اي كان لهم دخل و وساطة في نظام التكوين و تحولاته.

١ـ اصول الكافي: ج ١، ص ١٧٩
٢ـ مفاتيح الجنان، ص ٥٤٨

توضيح حول قوسى النزول و الصعود في الوجود

يجدر تقديم توضيح مختصر في هذا الخصوص، و إرجاء التفصيل فيه الى المطوّلات:

تقدم أنّ نظام الوجود يتلخص في ذات اللّه الكاملة و اللامتناهية، فهو الوجود المطلق و القائم بالذات، و ما الموجودات إلا مراتب و درجات متنوّعة لفيضه و إشعاعاته، و عين التعلق و الارتباط به، فما أمكن له منها ان يوجد، وجد في قوس النزول بإذن اللّه و إرادته، و تبدأ هذه المراتب من العقل الاول المتصل بإرادة اللّه بلا واسطة، الى أدنىٰ مراتب الوجود الذي هو المادة، و ان نور الوجود يتنزل الى المراتب الدنيا عبر الوسائط، و في الحقيقة إن كل مرتبة من هذه المراتب معلولة للمرتبة التي تسبقها، و إن علّة العلل هو اللّه، و هذا حتى الآن هو قوس النزول من إفاضة اللّه.

و لكن بما أن اللّه فيّاض مطلق و لا ينقطع عن الافاضة، تبدأ المادّة بما لها من الاستعداد الكامن في ذاتها بالسير طبقاً للحركة الجوهرية نحو الكمال، فتستمر إفاضة اللّه في قوس الصعود بحسب القابليات، فتظهر الكائنات المتنوعة في درجات و مراتب مختلفة حتى يبرز في نهاية المطاف أفراد كاملون يضاهون العقل الأول في كمالهم.

إذن فالانسان الكامل و بعبارة اخرىٰ النبي و الإمام هو الثمرة الطيّبة العُليا، و العلّة الغائية العُظمى من عالم المادّة و حركتها، فمثلاً: ان الفلاح الماهر يزرع في بستانه مختلف الأشجار، و يقوم بسقيها و توفير الظروف اللازمة لنموّها و

تكاملها، و هدفه من ذلك الحصول على الثمار الجيدة و الصالحة، برغم انه قد يجني في الأثناء ثماراً تافهة و أعشاباً ضارّة.

و الفلاح هو غاية الغايات؛ لأنه إنما يريد الثمار لنفسه. و بعبارة اخرىٰ، ان غاية الغايات هو الفاعل.

فهكذا بالنسبة الى موجد عالم الطبيعة، فهو يهدف من إيجاد المادة و هدايتها في مختلف المسيرات، الى ايجاد الإنسان المتكامل الذي يضاهي العقل الاول، إذن فأنبياء اللّه و الأئمة المعصومون، هم العلة الغائية العُظمى لنظام التكوين و خلق عالم المادة، و ان اللّه سبحانه هو غاية الغايات،[١] كما جاء في الحديث القدسي.[٢]

فعالم الطبيعة معلول على الدوام، و كما ان المعلول بحاجة الى علّة فاعلية، فهو بحاجة الى علّة غائية أيضاً، و قد قيل في محله: إن العلّة الغائية هي العلّة الفاعلية، و عليه يكون للأنبياء و الأئمة عليهم السلام دخل في تكوين هذا العالم و تحولاته و تحركاته، و ربما أشارت الروايات المتقدمة الى هذا المعنى، و منها الحديث القدسي الذي خاطب فيه اللّه النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم: «و أنت خيرتي من خلقي، و عزّتي و جلالي لولاك ما خلقت الأفلاك»[٣].

و الحاصل ان وظيفة الإمام و فائدته لا تنحصر في إقرار النظم الاجتماعي و

١ـ ﴿و اصطنعتك لنفسي﴾؛ طه (٢٠): ٤١

٢ـ «خلقت الأشياء لأجلك، و خلقتك لأجلي»؛ علم‌اليقين، للفيض الكاشاني: ص ٦٨

٣ـ بحارالأنوار، ج ١٥، ص ٢٨

إدارة الامور السياسية ليترك انتخابه الى الناس كما يقول العامة، و لذا فقد بادر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى تعيين خليفته بنفسه.

الشروط المعتبرة في الحاكم المنتخب

رابعاً: يجب ان تتوفر فيمن يريد ترشيح نفسه لإدارة امور المجتمع السياسية شروط لم تؤخذ في الديمقراطية الغربية بنظر الاعتبار؛ لأن المعيار فيها يكمن في رغبة غالبية الناس، في حين ترى الحكومة الاسلامية ان الحاكم مضافاً الى ضرورة انتخابه من قبل الناس، يجب ان تتوفر فيه شروط مستفادة من الكتاب و السنة، بان يكون اعلم الناس و أعدلهم و اتقاهم و اكفأهم في إدارة الامور، و أبصرهم في المسائل السياسية، هذا أولاً.

و ثانياً: يجب على الجهاز الحاكم ان يمارس دوره في ضوء القوانين و الاحكام الاسلامية، فلا يتعدّاها؛ لان الاسلام يحتوي على توجيهات و تشريعات كاملة فيما يحتاج اليه من المسائل الاقتصادية و السياسية و الجزائية. و بعد التزام غالبية المجتمع الآيديولوجية الاسلامية، تكون ارادتهم قائمة على إدارة امورهم وفق الموازين الاسلامية، فلابد ان تكون هي الحاكمة،[1] و قد ثبت في محله ثمانية شروط يجب توفرها في حاكم المسلمين، و على الناخبين أخذها بنظر الاعتبار، و هي: العقل السياسي، و الاسلام و الايمان، و العدالة و

١ـ للتوسع في هذه البحوث، يستحسن الرجوع الى الجزء الاول من «دراسات فى ولاية الفقيه».

الفقاهة بل الأفقهية، و القدرة على ادارة الامور، و الذكورية، و ان لا يكون بخيلاً طمّاعاً و مداهناً، و ان يكون طاهر المولد.[1]

١ـ نشير هنا الى امور:
أ ـ ان الحاكمية في الاسلام ليست من قبيل الحاكمية الفردية التي يقوم فيها الحاكم بالعمل وفقاً لرغبته و هواه، بل انها لقيامها على انتخاب الناس و بيعتهم، لابد من تحديد اختيارات الحاكم في ضمن تلك البيعة، و ليس للحاكم العمل خارجها.
ب ـ لا يشترط في الحاكم الاسلامي ان يكون متخصصاً في كل الامور، بل يشترط فيه ان يكون فقيهاً و خبيراً في المسائل الاسلامية، و ليس من شأن الفقيه ـ من حيث الفقاهة ـ التدخل في تحديد الموضوعات، و عليه فهو لا يتدخل في الموضوعات المتعلقة بالحكومة، و انما يوكل أمرها الى الخصّيصين في الجهات المختلفة، و يحتفظ بوظيفة الإشراف على شرعية القوانين المصادق عليها في المجلس و تطبيقها بشكل صحيح، و كيفية اشرافه تحدّد في اطار القانون أيضاً.
ج ـ ان حاكمية غير المعصوم و ولايته تختلف عن ولاية المعصوم اختلافاً كاملاً؛ لأن غير المعصوم عُرضة للخطأ و الإنحراف دائماً، و الطريق الوحيد للحدّ من الوقوع في الأخطاء هو النصائح التي يوجهها اليه المخلصون من الناس، فاذا كان شخص مثل أمير المؤمنين عليه السلام و هو الواصل الى مقام العصمة و العلم اللدنّي يقول: «.. فلا تكفّوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل فانّي لست في نفسي بفوق ان اخطئ، و لا آمن ذلك من فعلى الّا ان يكفى اللّه من نفسى ما هو املك به منّي...» (نهج‌البلاغة، الخطبة ٢١٦) كانت المشورة على غيره أوجب. و عليه يجب على حاكم المسلمين ان يقبل النقد و النصيحة، و يفتح للناس حرّية انتقاده و انتقاد سياسته، و الا صار مستبداً و تراكمت أخطاؤه، الأمر الذي يؤدّي لا محالة الى اضمحلال الدولة الاسلامية و زوالها. [ويمكن الرجوع فى ذلك مضافاً الى كتاب «دراسات فى ولاية الفقيه» الى كرّاسات. ولاية الفقيه و الدستور، الحكومة الجماهيرية و الدستور، و سائر كتاباتي الموجودة في كتاب «ديدگاهها»].

ذكر عدد من الآيات و الأحاديث

و اليك في هذا الخصوص بعض الآيات و الروايات:

١ـ قال تعالى: ﴿**هل يستوي الّذين يعلمون و الذين لا يعلمون إنّما يتذكّر أُولوا الألباب**﴾.[١]

٢ـ و قال أيضاً: ﴿**أفمن يهدي إلىٰ الحقّ أحقّ ان يتّبع أمّن لا يهدّي إلاّ أن يهدىٰ، فما لكم كيف تحكمون**﴾.[٢]

٣ـ و جاء في نهج‌البلاغة: «أيها الناس ان أحقّ الناس بهذا الامر أقواهم عليه و أعلمهم بأمر اللّه فيه».[٣]

٤ـ و في كتاب له عليه السلام بعثه الى معاوية و اصحابه: «فان اولى الناس بأمر هذه الامة قديماً و حديثاً، أقربها من الرسول و أعلمها بالكتاب و أفقهها في الدين، أوّلها اسلاماً، و أفضلها جهاداً، و أشدّها بما تحمله الأئمة من أمر الامة اضطلاعاً».[٤]

٥ـ و في خطبة للامام الحسن المجتبىٰ عليه السلام بحضور معاوية: «قال رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: ما ولّت امّة أمرها رجلاً قط و فيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا الى ما تركوا».[٥]

١ـ الزمر (٣٩): ٩

٢ـ يونس (١٠): ٣٥

٣ـ نهج‌البلاغة: الخطبة ١٧٣

٤ـ شرح ابن أبي الحديد، ج ٣، ص ٢١٠

٥ـ غاية المرام، للبحراني، ص ٢٩٨

إن كلمة «الأمر» في الكتاب و السنة، تعني الحكومة و إدارة شؤون الامة سياسياً و اجتماعياً، و أمثال هذه الروايات كثيرة، فمن أرادها امكنه الرجوع اليها في مظانّها.[١]

شبهة حول ضرورة تعيين الامام المعصوم و جوابها

منصور: بقطع النظر عن الأدلة النقلية على اثبات الخاتمية، فقد أشرت الى بلوغ الناس في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرحلة متقدمة تؤهّلهم لفهم آخر الآديان و تجعلهم قادرين على حفظ النصوص الدينية من الزوال، و عليه لا تكون هناك ضرورة الى الإمامة التي تعتبرونها امتداداً للنبوة.

و بعبارة اخرى: انك تعتبر الناس قد بلغوا مرحلة عالية من فهم النبوّة و استيعاب الرسالة و حفظ النصوص الدينية من التحريف، و مع ذلك ترى ضرورة لوجود الامام المعصوم في تفسير القرآن و السنّة النبوّية و حفظها من التحريف و الضياع، و هذا تناقض واضح.

ناصر: للاجابة عن اشكالك لابد من تقديم امور:

أ ـ تقدّم ان الامام المعصوم عليه السلام مضافاً الى تفسيره و حفظه للشريعة، بمنزلة النبي، يتمتع بمكانة روحية رفيعة من القرب الكامل من اللّه، و أنّه واسطة الفيض، و العلّة الغائية من نظام الخلق، و بسبب هذه المنزلة امكنه شرح الشريعة و حفظها على أفضل وجه، و عليه لا تنحصر ضرورة الامام المعصوم بشرح الدين و حفظه.

١ـ منها الجزء الاول من دراسات فى ولاية الفقيه.

ب ـ مضافاً الى ذلك، تمسّ الحاجة الى الامام المعصوم في تطبيق تعاليم الاسلام على جميع أصعدة المجتمع بشكل صحيح و معقول، و ذلك لان الاسلام خاتم الأديان، فمن هنا مسّت الحاجة ـ مضافاً الى الشرح و التبيين ـ الى ضمان إجراء هذا الدين و تطبيقه على أجيال متعددة بإشراف مباشر من أشخاص لهم ميزة و قابلية علمية و عملية، من قبيل العصمة و العلم اللدنّي، بغية كشف و فهم المصالح و المفاسد الواقعية و بيانها و تطبيقها، لضمان خلودها و صيانتها من أنواع التحريف في اصوله و فروعه، و هم الأئمة المعصومون عليهم السلام.

ج ـ ان البلوغ و التقدم الفكري لدى الناس في عصر النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم والذي ذكرناه في مبحث الخاتمية، بلوغ نسبي و بالقياس الى الامم السابقة، و الشاهد على ذلك انك ترى اقتصار مطالب الامم السابقة بأشياء من قبيل رؤية اللّه بالعين و انزال المائدة و البصل و العدس و ما شاكل ذلك، مما يدل على قصورهم و عدم نضجهم الفكري، في حين بلغ مستوىٰ البشرية الفكري في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم درجة عالية اخذوا معها يسألونه عن المبدأ أو المعاد و سبل بلوغ الكمال الحقيقي و القرب من اللّه، فكانوا أهلاً لتحمل و فهم العمق الذي يحتويه القرآن الكريم المفعم بالعلوم التوحيدية و الأخلاقية.

و هذا المستوى النسبي من فهم الكتاب و السنّة النبوية لا يتنافى مع عدم فهم المتشابهات و دقائق الآيات و روايات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و تأويلها، إلا للامام المعصوم عليه السلام الذي هو خازن علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيقوم ببيانها و تفسيرها في المقاطع و الأزمنة و الظروف المناسبة، مع مواكبة التقدّم البشري؛ لأن العلم و

الادراك حقيقة مشكّكة لها مراتب مختلفة، فمن الممكن الحصول على مرتبة منه بفعل التربية و التعليم العام في الأجواء التربوية، بينما تتوقف مرتبته الأعلىٰ و الأعمق على التعليم الخاص و الظروف المخصوصة، و عليه هناك اختلاف بين المستوى الفكري العام لدى الناس في فهم الدين، و المستوى الخاص و العالي لفهم أسرار الدين يتمتع به الامام المعصوم عليه السلام.

د ـ تتعلق قدرة الناس على حفظ النصوص الدينية من التحريف و التغيير بحفظها من التحريف الصوري و الظاهري من الزيادة و النقيصة و تبديل الالفاظ و العبائر، و اما حفظ الإمام المعصوم لها من التحريف فيتعلق غالباً بالمحتوى من ناحيتين:

١ـ حفظها من تفسيرها و تأويلها على يد المغرضين.

٢ـ حفظها من تفسيرها و تأويلها بشكل خاطئ اعتماداً على الأساليب غير المنطقية، و غير الصحيحة فكرياً، كالقياس و الإستحسان.

و بذلك يتضح عدم التناقض بين كون امّة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم بالغة و راشدة في فهمها و إدراكها و حفظها للنصوص الدينية، و بين ان تكون بحاجة الى الامام المعصوم في تفسير و حفظ الشريعة من التحريف المتعمّد و تطبيق الشريعة في المجتمع بكل أبعاده باسلوب منطقي و معقول.

منصور: صحيح ان العلم و المعرفة غذاء للروح، و ان الانسان يستمتع بالمعرفة و لكن مع ذلك فان «العقل السليم في الجسد السليم»، و نحن نرى هناك ارتباطاً بين الروح و الجسد في حالاتها و انفعالاتها، و ها أنا أشعر بتعب و

حاجة ملحّة الى تناول الشاي و استراحة مّا برغم اني كنت مستمعاً، فما هو حالك و قد كنت متكلماً.

و قد دأب الطلاب في رحلاتهم على قضاء الوقت بالتجوال و المرح، و لكن يبدو اننا بطرق هذه البحوث العلمية قد أوجدنا بدعة جديدة لم يسبقنا إليها أحد.

ناصر: بل ان ما قمنا به هو الصحيح، فقد قيل «ان الوقت ذهب»، و جاء في الحديث عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «قيمة كل امرءٍ ما يحسنه» فعليه لابد من اغتنام الفرص لكسب العلم و المعرفة، و ان كان الافراط غير صحيح أيضاً، و لا بأس بشيءٍ من المرح و النزهة بما ينفع الإنسان.

ظهور مصطلح الشيعة و السنة

(بعد استراحة قصيرة التفت منصور الى ناصر قائلاً)

منصور: ماذا تعني كلمة الشيعة و السنة؟ و متى ظهر هذان المصطلحان؟

ناصر: إن كلمة «الشيعة» مأخوذة من مادة «شَيَعَ» بمعنى الإتباع والصحبة، و تطلق اصطلاحاً على الذين آمنوا بخلافة علي بن ابي طالب عليه السلام بعد رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم و شايعوه على ذلك. و كلمة «السنّة» بمعنى النهج و الطريق، و تطلق اصطلاحاً على كلام رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم و فعله، و الذين يرون أبابكر خليفة المسلمين الاول، يعدّون أنفسهم من أهل السنّة، فالسنّي بمعنى المنسوب الى السنّة.

كان أهل السنة يرون أنفسهم أتباع سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، و يسمّون الشيعة

بـ«الرافضة»[1] بمعنى من يرفض السنة، في حين اننا تبع لسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث عملنا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم حين أمرنا بالتمسك بالثقلين كتاب اللّه و عترته في مختلف المواطن، و قد نقل هذا الحديث الينا بواسطة الفريقين.

و قد كان الإمام محمد الباقر عليه السلام و الإمام جعفر الصادق عليه السلام من عترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، و قد انتهىٰ سند اكثر رواياتنا في مسائل الفقه الى هذين الامامين الشريفين، فعرف مذهبنا بالمذهب الجعفري.

في حين ان أبناء العامّة الذين يرون أنفسهم من أهل السنة، تركوا فقه العترة، و أخذوا يعملون بفتاوىٰ الفقهاء الأربعة و هم: أبو حنيفة، و مالك بن أنس، و ابن ادريس الشافعي، و أحمد بن حنبل، و ليس هناك سند من الرسول‌الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم على حجية فتاوىٰ هؤلاء، اذن في الحقيقة نحن أتباع سنة النبي، و نحن الشيعة أهل السنة.

هذا و ينبغي الالتفات الى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ طبقاً لأخبار العامة ـ هو الذي أطلق كلمة «الشيعة» على أتباع علي عليه السلام.

قال السيوطي و هو من كبار علماء العامة في الدّر المنثور في تفسير قوله

١ـ ان كلمة «الرافضة» مشتقة من «الرفض» بمعنى الترك و عدم القبول، و قد تطلق على الشيعة بلحاظ رفضهم للحكومات الظالمة مثل حكومة بني امية و بني العباس و غيرهما، كما كان معاوية يطلق الرافضة على اتباع عثمان الذين لم يرتضوا حكومة الامام علي عليه السلام. و في رواية عن ابي بصير، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك، اسمٌ سمينا به، استحلت به الولاة دماءنا و اموالنا، قال عليه السلام: و ما هو؟ قلت: الرافضة، فقال أبوجعفر عليه السلام: ان سبعين رجلاً من عسكر فرعون، رفضوا فرعون، فأتوا موسىٰ عليه السلام، فلم يكن في قوم موسىٰ عليه السلام أحد أشدّ إجتهاداً و أشدّ حبّاً لهارون منهم، فسمّاهم قوم موسىٰ الرافضة». (روضة‌الكافي ص ٢٦، الحديث السادس.)

تعالى: ﴿**إنّ الّذين آمنوا و عملوا الصّالحات أُولئك هم خير البريّة**﴾[1]:

١ـ أخرج ابن عساكر عن جابر بن عبداللّه، قال: كـنّا عـند النـبي صلى الله عليه وآله وسلم فأقبل عليّ عليه السلام، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «و الذي نفسي بيده ان هذا و شـيعته لهـم الفائزون يوم القيامة»، و نزلت: ﴿**ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئك هم خير البريّة**﴾ فكان أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إذا أقبل عليّ عليه السلام قالوا: جاء خير البرّية.

٢ـ و اخرج ابن عديّ عن ابن عباس قال: لما نزلت ﴿**إنّ الّذين آمـنوا و عملوا الصّالحات أُولئك هم خير البرّية**﴾، قال رسول اللّـه صلى الله عليه وآله وسلم لعـليّ عليه السلام: «هو أنت و شيعتك يوم القيامة راضين مرضيين».

٣ـ و أخرج ابن مردويه عن عليّ عليه السلام قال: قال لي رسول اللّـه صلى الله عليه وآله وسلم: «ألم تسمع قول اللّه: ﴿**إنّ الّذين آمـنوا و عـملوا الصّـالحات أُولئك هـم خـير البريّة**﴾، أنت و شيعتك، و مـوعدي و مـوعدكم الحـوض، اذا جـئت الامـم للحساب تدعون غرّاً محجّلين».

عصمة الأنبياء و الأئمة عليهم السلام

منصور: ذكرت أن الأنبياء و الأئمة عليهم السلام معصومون، فما هو معنى العصمة؟ و ما هو الدليل على عصمة الأنبياء و الأئمة؟

ناصر: تعلم أن الإنسان خليط من العقل و الوهم و الشهوة و الغضب، فهو لذلك في صراع مستمر مع هذه القوى المتضادّة فيما بينها، و العقل السليم و اليقظ

١ـ البينة (٩٨): ٧

يدعو الإنسان الى التسليم بما هو واقع، و الايمـان بـعالم الغـيب و الشهـادة و الحاضر و المستقبل و التخلّق بـالأخلاق الفـاضلة و الأعـمال الصـالحة التي تضمن سعادته.

و في قبال ذلك هناك قوى كامنة في ذات الإنسان، و هي ضرورية لبقائه، الا انها ـ في الوقت نفسه ـ لو تركت حرّة طليقة و لم تلجم بلجام العقل، لتقحّمت به الى حيث فساده و فساد المجتمع.

و الهدف من بعث الأنبياء و تشريع الأحكام الالهية هو أسنادالعقل و جعله حاكماً على تلك القوىٰ، و صونها من الإفراط و التفريط.

و بعبارة اخرى ان للانسان ثلاث مراتب وجودية تقع في طول بعضها:

١ـ مرتبة العقل و التفكير، و هي المرتبة السامية من وجوده، و بها يمتاز من سائر الحيوانات، و هي الملاك في توجه التكليف اليه.

٢ـ مرتبة الادراكات الجزئية و الخيال و الغرائز و الميول النفسية.

٣ـ مرتبة البدن و الأعضاء و الجوارح، و الإنسان يشارك سائر الحيوانات في هذه المرتبة و سابقتها.

و عليه يتألف الدين و الشريعة من ثلاثة فروع:

١ـ اصول الدين، و المسائل الاعتقادية المرتبطة بالعقل و التفكير.

٢ـ علم الأخلاق، و يراد منه تنظيم الغرائز و الميول النفسية و صيانتها من الافراط و التفريط.

٣ـ علم الفقه من قبيل العبادات و المعاملات و السياسات و الجزائيات.

و قد شرّعت هذه الفروع الثلاثة لتربـية الانسـان و اعـداده في مـراتـبه

الوجودية الثلاثة، و ربما كان الحديث القائل: «إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، او سنة قائمة»[١] ناظراً الى هذه العلوم الثلاثة.

و ينقسم الناس تجاه التكاليف الالهية الى عدّة اقسام:

١ـ الذين ينكرون اللّه و عالم الغيب و التكليف، مهما كان السبب، و يحصرون الوجود في المادة و الطبيعة.

٢ـ الوثنيون الذين التجأوا الى عبادة الاصنام التي صنعوها بأيديهم.

٣ـ الكتابيون، الذين اعتنقوا الأديان الالهية التوحيدية السابقة على الاسلام.

٤ـ المؤمنون بالدين الإسلامي إجمالاً، و هو ما نروم بحثه هنا.

و ينقسم هؤلاء وفقاً لالتزامهم و عملهم بالاحكام الى ثلاثة أقسام:

أ ـ غيرالملتزمين من المسلمين الذين لا يتورعون عن الموبقات و اجتراح السيّئات، و يرزحون تحت وطأة الشهوات و النزوات و الأهواء النفسية، و هؤلاء لا يحملون من الإسلام سوىٰ التسمية.

ب ـ المؤمنون الذين ترسّخت خشية اللّه في قلوبهم حتى رجحت كفّة الايمان و العقل عندهم على كفّة الشهوة و الغضب و الاهواء النفسية، الا ما ندر من الموارد الاستثنائية، و لكنهم سرعان ما يندمون على ما اقترفوه من الذنوب، فيبادرون الى التوبة،[٢] و هذا النوع من الناس تثبت له «العدالة»

١ـ بحارالأنوار، ج ١، ص ٢١١، اصول الكافي، ج ١، ص ٣٢

٢ـ ﴿إنّما التّوبة علىٰ اللّه للّذين يعملون السّوء بجهالة ثمّ يتوبون من قريب﴾؛ النساء(٤): ١٧

بمعنى انه معتدل في الظروف الاعتيادية، و مع ذلك قد تصدر منه بعض الذنوب أحياناً، فيتوب، و أحياناً يصدر منه ما لايرضى خطأً أو سهواً، فلا يكون مؤاخذاً لعدم التعمد.

ج ـ الراسخون في الايمان ممن يمتلك مراتب روحية و معنوية سامية بفعل طيب المولد و الاستعداد الذاتي و الرعاية الربانية، و قد ترسخ الخوف من اللّه عندهم حتى منعهم من اقتراف الذنوب بشكل كامل، برغم امتلاكهم لقوة الشهوة و الغضب، و صدور الافعال عنهم باختيارهم، فهم معصومون من الذنوب، و عدد هؤلاء قليل جدّاً، و اذا كانوا امناء اللّه على وحيه من قبيل الانبياء و الرسل عليهم السلام، او حفظة الشريعة من البدع و التحريف كالأئمة عليهم السلام وجب ان يكونوا معصومين من السهو و الخطأ أيضاً؛ اذ لو لم يكونوا معصومين من الذنوب امكن الكذب في حقّهم، ولو لم يكونوا معصومين من السهو و الخطأ، امكن وقوعهم في الخطأ عند بيان الاحكام الواقعية، فلا يمكن الاعتماد عليهم في هذه الصورة، و يقبح على اللّه العالم القدير ان يأتمن مثل هؤلاء الاشخاص على وحيه، او يجعلهم حفظةً لشريعته، بل لو كانوا معصومين من الكذب دون سائر الذنوب لم يمكن الاعتماد عليهم أيضاً، لنفرة أهل الايمان منهم، فان تسليم أهل الايمان لمثل هؤلاء و اطاعتهم على خلاف الطبيعة الانسانية، فالناس لا يخضعون لمن لا يعمل بما يقول.

و ينبغي الالتفات الى أن قولنا بوجوب ان يكون النبيّ و الامام معصوماً، لا يعني بالضرورة أن يكون كل معصوم نبياً أو إماماً؛ لان بعث الانبياء و نصب الأئمة يدور مدار الحاجة، و عليه يمكن لشخص ان يبلغ مقاماً روحياً و معنوياً سامياً يصل الى درجة العصمة دون ان يكون نبياً او إماماً، كما هو الحال

بالنسبة الى سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام، فهي معصومة، و لم تصل الى درجة النبوة او الامامة.

لماذا يرىٰ اكثر المسلمين ابابكر هو الخليفة الاول؟

منصور: برغم كل الادلّة التي أقمتها على استخلاف أميرالمؤمنين عليه السلام من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ذهبت غالبية المسلمين في العالم الى خلافة ابي بكر، فما هو السبب في تجاهل اغلب المسلمين النصوص الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الموضوع؟

ناصر: يتمسك أبناء العامة لخلافة أبي بكر بالاجماع، و يقولون: هناك اربعة أدلّة لاثبات الاحكام الاسلامية: كتاب اللّه، و سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والعقل، و الاجماع. و بما ان أهل الحل و العقد قد أجمعوا على خلافة ابي بكر، كان هو الخليفة الاول.

و جوابنا عن ذلك:

أولاً: ليس هناك دليل على حجية الاجماع عندنا، إلا اذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم، فلا يعد الاجماع دليلاً مستقلاً.

ثانياً: لم يكن هناك اجماع على خلافة أبي بكر، فبعد أن رحل رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم و قام أميرالمؤمنين عليه السلام بتجهيزه، اجتمع بعض الانصار في سقيفة بني ساعدة، ليـنتخبوا زعيمهم «سعد بن عبادة» خليفة لرسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم، فلما علم المهاجرون بذلك هرعوا الى السقيفة و رشّحوا أبابكر، و بايعه: عمر بن الخطاب، و أبو عبيدة بن الجراح، و اسيد بن حضير، و بشير بن سعيد، و سالم مولى ابي حذيفة، ثم خرجوا بحثاً عن أنصار، و تمكنوا

من استمالة بعضٍ الى صفهم بالترغيب و الترهيب.

فمثلاً قيّدوا علياً عليه السلام و اخذوه الى ابي بكر قسراً، و قالوا له: بايع، فقال عليه السلام: «إن لم أفعل فمه؟ قالوا: إذن واللّه الذي لا اله الا هو نضرب عنقك»،[١] و كانت حجتهم بحسب الظاهر انهم ان لم يتعجلوا الامر لكان الانصار قد سبقوهم الى ذلك، و بما انّ علياً عليه السلام قد أوتر العرب لكثرة ما قتل من سادة المشركين و كبارهم، كان انتخابه خليفةً يثير مشاعرهم، و مع عدم وجود الخليفة تقع الفتنة، فكانت بيعة أبي بكر.

قال المسعودي: «و لما بويع أبوبكر في يوم السقيفة، و جدّدت البيعة له يوم الثلاثاء على العامة، خرج عليّ عليه السلام فقال: أفسدت علينا امورنا و لم تستشر، و لم ترع لنا حقاً، فقال أبوبكر: بلى و لكن خشيت الفتنة».[٢]

بمعنى انه ادرك المصلحة و راعاها!! و كان فعله اجتهاداً في مقابل نصّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم الصريح في تنصيب عليٍّ عليه السلام في كثير من المواطن.

و قد أقرّ عمر نفسه بان بيعة ابي‌بكر لم تكن عملاً مدروساً، و حينما بلغه ان رجلاً قد تحدث عن بيعة ابي‌بكر و أنهم قرروا عندما يموت عمر أن يعملوا نفس الشيئ! قال في خطبة الجمعة: «و قد بلغني أن قائلاً منكم يقول: لوقدمات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترن امرؤ أن يقول إن بيعة أبي‌بكر كانت فلتة، ألا و إنها كانت كذلك إلا أن اللّه عزوجل وقى شر ها...الى أن قال: فمن بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين فلا بيعة له و لا بيعة للذي بايعه تغرة أن يقتلا».انتهى[٣]

١ـ ابن قتيبة، الامامة و السياسة، ج ١، ص ٢٠

٢ـ المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ص ٤١٤

٣ـ البخاري، ج ٨ ص ٢٨، طبعة دارالفكر بيروت سنة ١٤٠١.

و قال اليعقوبي: «و كان المهاجرون و الانصار لايشكّون في عـليّ عليه السلام ... و تخلّف عن بيعة أبي بكر قومٌ من المهاجرين و الأنصار و مـالوا مـع عـليّ بـن ابي طالب عليه السلام منهم العباس بن عبد المطلب و الفضل بن العباس، و الزبير بن العوام بن العاص، و خالد بن سعيد، و المقداد بن عمرو، و سـلمان الفـارسي، و ابوذر الغفاري،و عمار بن ياسر، و البراء بن عازب و أُبي بن كعب»[١] و مع الالتفات الى البعد الاجتماعي الذي تتمتع به هذه الشخصيّات، لا يكون هناك اجماع في البين.

و قال أميرالمؤمنين عليه السلام في نهج‌البلاغة: «فواللّه ما كان يـلقىٰ في روعـي و لا يخطر ببالي أن العرب تزعج هذا الامر من بعده صلى الله عليه و آله و سلم عن أهل بيته و لا انهم منحوه عنّي من بعده».[٢]

كان عليّ عليه السلام متشبّعاً بالايمان و الاخلاص، و قد تشرّبت روحه بالصدق و الامانة، و من يحمل هذه الخصال لا يخطر بباله ظاهراً ان للسياسة لغة تختلف عن سائر اللغات الاخرىٰ، و لا يلقىٰ في روعه انهم سينكرون فضله و سابقته الناصعة، و أوامر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم في حقّه.

إنزلاق كثير من الوجوه التاريخية أمام الجاه و المناصب

يحدّثنا التاريخ عن انزلاق كثير ممن يبدو عليهم الصلاح، عـند مـواجـهة المناصب العالية، حتى اشتهرت عبارة «الملك عقيم» بين الناس، فما اكثر الملوك

١ـ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٣
٢ـ نهج‌البلاغة، الكتاب ٦٢

الذين قتلوا فلذات اكبادهم! أو سملوا أعينهم! من أجل المـلك و المـنصب! و لن تجد أمهر من النفس الانسانية الأمّارة بالسوء و المسوّلة و المدلّسة في تبرير مثل هذه الاعمال الفظيعة، و اختلاق المعاذير لمثل هذه الجرائم الشنيعة.

فبعد وفاة النبي صلى الله عليه و آله و سلم قامت السـياسة بحـرف خـلافة النـبي صلى الله عليه و آله و سلم عـن مسيرها الذي حدده لها، و أبعدوا علياً عليه السلام و أصحابه المميزين عن مـسرح الاحداث، و كان النبي صلى الله عليه و آله و سلم قد أوصىٰ علياً عليه السلام بعدم فرض نفسه على الناس من جهة، و من جهة اخرى كان عُود الاسلام غضّاً طرياً، فلو حاول الامـام مقاومة الحزب الذي استولى عـلى السـلطة لأضرّ بـاتساع رقـعة الاسـلام، و لعرّض نفسه و أصحابه الى الخطر، كما حدث ذلك لسعد بـن عـبادة زعـيم الأنصار، حيث قتلوه قريباً من الشام و نسبوا قتله الى الجن.

و بعد استشهاد أميرالمؤمنين عليه السلام عمد الامويون و العباسيون بسـياستهم الشيطانية الى إبعاد أهل بيت النبي عليهم السلام عن مسرح الأحداث الاجتماعية كلّياً و قتلوا اكثرهم، و بذلوا كل ما بوسعهم من اجل تشويه الصورة الناصعة لأمير المؤمنين و أهل بيت النبي عليهم السلام، فاقصي الناس عن مـعرفة الحـقائق و اتـبعوا سياسة الحكام و وسائل إعلامهم، و صار أنـصار الحـق قـلّة. و كـما قـيل في الفارسية شعراً:

خشت اوّل چون نهد معمار كج تـا ثـريّا مـى‌رود ديـوار كـج

بمعنىٰ: «إنّ المعمار إذا ما وضع اللّبنة الأولىٰ بشكلٍ منحرف، سيقوم الجدار مائلاً حتّى إذا بلغ به إلى عنان السّماء».

قال أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام: «و انمـا النـاس مـع المـلوك و الدنـيا، الا مـن

عصم اللّه»[١] و عليه ليس بعجيب أن يتبع اكثر الناس ما يخالف الحق بفعل الإعلام المضلّ و المتتابع و السياسة المضادّة على مرّ القرون، و طبعاً قد يكون جهل اكثرهم عن قصور.

خلاصة القول اننا نرىٰ أن خليفة النبيّ هو الذي عيّنه النبيّ صلى الله عليه وآله بنفسه في مواطن مختلفة، لا الذي انتخبه جماعة بعد وفاته.[٢]

معنى إتحاد الشيعة و السنّة

منصور: اذا كنتم ترون المذهب الشيعي هو الحق، و بقية مذاهب ابناء

١ـ نهج‌البلاغة، الخطبة ٢١٠

٢ـ أبعدني النظام السابق الى مدينة «سقّز» فتعرّفت على المرحوم الشيخ عبداللّه المحمدي استاذ الطلاب السنة هناك، حيث كان يدرّسهم في المسجد الجامع و كنت أحضر في مجلسه أحياناً، و برغم كونه شافعياً كان يطالع كتب الشيعة و منها كتاب «شرح اللمعة الدمشقية» و سمعته يقول: قرأت كتاب اللمعة عشر مرات، و كان منصفاً و قد تمّ تعيينه بعد انتصار الثورة لإمامة جمعة سقز، كما كان عضواً في مجلس الخبراء.

و قد زارني ذات يوم هو و طلابه، و اتفق ان كان عندي السادة محمد علي هادي و بنكدار، فقال الاخ محمدي: ألم تقرأوا التاريخ، فقد ذكر جميع المؤرخين ان أبابكر قد انتخب بعد رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله، و لا زلتم تصرّون على أنّ علياً عليه السلام هو الخليفة الأول، فان اردتم بذلك انه قد انتخب بالخلافة فهو كذب و اضح، و ان كان مرادكم انه الأفضل و الانسب و الاجدر بالخلافة، فهذا ما نراه نحن أيضاً، الا انه على ايّ حال لم ينتخب، و انتخب ابوبكر دونه.

أقول: كلامه إنما يصح لوكانت النبوة و الامامة بانتخاب الناس، و لكنها كما قدمنا لاتكون الا باصطفاء اللّه تعالى و تعيينه.

العامة على باطل، فلماذا يصرّ بعض علماء الشيعة على الوحدة بين الشيعة والسنة؟!

ناصر: ان الوحدة بين الشيعة و السنة لا تعني صحّة جميع المذاهب الاسلامية واقعاً، او الدعوة الى تبني مذهبٍ واحدٍ منها، و ان كان بعض علماء السنة ممن يذهب الى «التصويب» يرى واقعية الاحكام بالنسبة الى اتباع كل واحد من المذاهب الاربعة، و قد شاع مؤخّراً الحديث في مختلف المجالات حول «مذهب التعددية» المسمّى بـ «بلوراليزم» القائل بصحة مختلف الآراء في المسألة الواحدة، و انه لا يحقّ لشخص حصر الحقّ في معتقده، و ابطال معتقد الآخرين، الا اننا لا نرىٰ ذلك صحيحاً، فلا يمكن ان تكون للمسألة الواحدة سوىٰ حكم واحد هو الحكم الواقعي، و يتضح بطلان «التعددية» بالنسبة الى المذاهب بالدليل الذي أقمناه على بطلانها بالنسبة الى الاديان و حقانية الاسلام على سائر الأديان الأخرىٰ.

و بالنسبة الى الاحكام الفقهية لو توصل المجتهد الى الحكم الواقعي يكون مصيباً، و الا فهو مخطئ، الا انه لا يكون آثماً اذا بذل جهده و لم يكن مقصّراً، بل هو معذور و مأجور، فقد نقل عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله قوله: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، و إذا حكم فأخطأ فله أجر واحد»،[١] أي ان للمصيب أجراً على اجتهاده و اجراً على اصابته للواقع، بينما ليس للمخطىء سوى أجر اجتهاده فقط.

١ـ الترمذي، ج ٢، ص ٣٩٣، ح ١٣٤١

إن معنى الاتحاد هو شدّ الاواصر بين أتباع مختلف المذاهب لوجود المشتركات الكثيرة فيما بينهم في الاصول و الفروع الاسلامية المتسالم عليها، وحلّ اختلافاتهم بشكل علمي بعيد عن المشاحنات مع الحفاظ على احترام الآخرين، و توحيد صفوفهم تجاه الكفار و أعداء الاسلام كي لا يسيء الأعداء الاستفاده من الاختلافات المذهبية فيوقعون بيننا الحروب، و قد حدث كثير من هذه الكوارث في تاريخ البلدان الاسلامية.

بعبارة اخرى: ليس المراد هو اتحاد المذاهب و صحتها بأجمعها، و انما المراد هو الاتحاد بين اتباع المذاهب في مواجهة الأعداء و الفتن، و في الحقيقة هو اتحاد في الامور السياسية.

بل يجب[1] الاتحاد حتى بين أتباع الأديان التوحيدية في مواجهة الملحدين، و على اصحاب الآراء المختلفة ان يتحملوا بعضهم، و ان يراعوا حرمتهم من الناحية الأخلاقية.

أئمة الشيعة الإثنىٰ عشر عليهم السلام

منصور: بعد كلّ هذا الكلام لم تذكر أسماء أئمة الشيعة و خصوصياتهم.

ناصر: ظننت انك تعرفهم اجمالاً، فلم أجد ضرورة الى تعريفهم، أما الآن فأعرّفهم لك اجمالاً:

١ـ ﴿قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ان لا نعبد الاّ الله و لا نشرك به شيئاً و لا يتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون اللّه﴾؛ آل‌عمران (٣): ٦٤

الأول: أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

الثاني: ابو محمد الحسن المجتبىٰ ابن عليّ و فاطمة الزهراء بنت الرسول عليهما السلام.

الثالث: ابو عبداللّه الحسين سيد الشهداء ابن عليّ و فاطمة عليهما السلام.

الرابع: عليّ بن الحسين زين العابدين، ابن الامام الحسين عليهما السلام.

الخامس: ابو جعفر محمد الباقر، ابن الامام زين العابدين عليهما السلام.

السادس: ابو عبداللّه جعفر الصادق، ابن الامام محمد الباقر عليهما السلام.

السابع: ابو الحسن موسى الكاظم، ابن الامام جعفر الصادق عليهما السلام.

الثامن: ابو الحسن الثاني عليّ الرضا، ابن الامام موسى بن جعفر عليهما السلام.

التاسع: ابو جعفر الثاني محمد التقي، ابن الامام الرضا عليهما السلام.

العاشر: ابو الحسن الثالث علي النقي، ابن الامام محمد التقي عليهما السلام.

الحادي عشر: ابو محمد الحسن العسكري، ابن الامام علي النقي عليهما السلام.

الثاني عشر: ابوالقاسم «م ح م د» المهدي، ابن الامام الحسن العسكري عليهما السلام.

منصور: أخذنا الحديث حتى غفلنا عن صلاةالظهر و الطعام، ان ساعتي تشير الآن الى تمام الثانية عشرة، و قد عقدت العزم في هذا اليوم على الصلاة معك، إذ يبدو أن نفس حركات الصلاة مع التوجه الى الخالق الرحيم و القدير، تبعث الاطمئنان في القلب، و تخلص الانسان من الوساوس و القلق.[1]

١ـ قال تعالىٰ: ﴿ألا بذكر اللّه تطمئنّ القلوب﴾؛ الرعد (١٣): ٢٨

ناصر: أشكرك على تذكيري بالصلاة، جعلني اللّه و اياك من المصلّين الشاكرين.

إمام العصر(عج) و غيبته

(بعد أداء الصلاة، و تناول شيء من الطعام، و اخذ قسطٍ من الراحة):

منصور: ذكرت انّ الأرض لا تخلو من امام و حجة للّه على الناس، فمن هو الآن حجة اللّه، و اين يقيم؟

ناصر: إنه الإمام المهدي(عج) و هو الامام الثاني عشر و الاخير، و هو حيّ غائب، و سيبقىٰ غائباً حتىٰ يأذن اللّه له بالظهور.

و قد تظافرت الروايات عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله و الأئمة الأطهار عليهم السلام في ذكر المهدي و غيبته الطويلة في مختلف المواطن، و علامات ظهوره حيث تملأ الارض ظلماً و جوراً، فيملؤها قسطاً و عدلا. و عدد من أحاديثه متواترة عندالشيعة و السنة، و على من أراد التفصيل الرجوع الى مطوّلات الكتب عند الفريقين، منها: بحارالأنوار للمجلسي قدس سره، فهو كتاب جامع في هذا الموضوع، و اليك بعض الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله بشأن الامام المهدي المنتظر(عج).

١ـ نقل أبو أيوب الأنصاري أن رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال لفاطمة عليها السلام في مرضه: «و الذي نفسي بيده، لابدّ لهذه الأمّة من مهديّ، و هو واللّه من ولدك».[١]

١ـ بحارالأنوار، ج ٥١، ص ٦٧

٢ـ و نقل جابر بن عبداللّه الانصاري، أن رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: «المهديّ من ولدي، اسمه اسمي، و كنيته كنيتي، أشبه الناس بي، خَلقاً و خُلقاً، تكون له غيبة و حيرة تضلّ فيه الامم، ثم يقبل كالشهاب الثاقب و يملأها عدلاً و قسطاً، كما ملئت ظلماً و جوراً».[١]

٣ـ و نقل أبو سعيد الخدري عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله، قال: «ابشركم بالمهدي، يبعث في امتي على اختلاف من الناس و زلزال، فيملأ الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً».[٢]

رأي محيي الدين العربي في الإمام المهدي(عج)

ذكر عبد الوهاب الشعراني و هو من علماء العامّة و عرفائهم في المبحث الخامس و الستين من كتابه «اليواقيت و الجواهر» والذي يستند فيه كثيراً الى كتاب «الفتوحات المكيّة» لمحيي الدين العربي، في حديث حول الامام المهدي(عج): «و هو من اولاد الامام الحسن العسكري، و مولده ليلة النصف من شعبان سنة خمس و خمسين و مئتين، و هو باق الى ان يجتمع بعيسىٰ بن مريم... و عبارة الشيخ محيي الدين في الباب السادس و الستين و ثلاثمئة من الفتوحات: و اعلموا أنه لابدّ من خروج المهدي(عج)، لكن لا يخرج حتّى تمتلئ الارض جوراً و ظلماً، فيملأها قسطاً و عدلاً، ولو لم يكن من الدنيا الا يوم واحد، طوّل اللّه تعالى ذلك اليوم حتى يلي ذلك الخليفة، و هو من عترة

١ـ بحارالانوار، ج ٥١، ص ٧٢
٢ـ عقد الدّرر في اخبار المنتظر، ص ١٣١

رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم، من ولد فاطمة رضي اللّه عنها، جدّه الحسين بن علي بن ابي طالب، و والده الحسن العسكري ابن الامام علي النقي، ابن الامام محمد التقي، ابن الامام عليّ الرضا، ابن الامام موسى الكاظم، ابن الامام جعفر الصادق، ابن الامام محمد الباقر، ابن الامام زين العابدين عليّ ابن الامام الحسين، ابن الامام عليّ بن ابي طالب، يواطئ اسمه اسم رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم يبايعه المسلمون بين الركن و المقام، يشبه رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم في خَلقه، و ينزل عنه في الخُلق؛ لأنّه لايكون أحد مثل رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم».

فكما تلاحظون فقد نقل الشعراني عن كتاب الفتوحات سلسلة آباء المهدي الى الامام عليّ بن ابي طالب عليه السلام، في حين قد تمّ حذف جملة «و والده الحسن العسكري» الى قوله «الامام علي بن ابي طالب» من الطبعة البيروتية للفتوحات المكية الموجودة عندي، و يبدو للأسف الشديد ان هذا النوع من التحريفات اصبح مألوفاً في الكتب المطبوعة حديثاً.

فلسفة الغيبة و انتظار الفرج

منصور: يجب في الامام ان يكون حافظاً للدين و مفسراً للقرآن و قائداً للمجتمع، و عليه لابد من ظهوره في المجتمع؛ لان الامام الغائب لا فائدة فيه.

ناصر: لا اشكال في وجوب ظهور الامام بين أفراد المجتمع إذا توفرت جميع الشروط و فقدت جميع الموانع، و لكن لو لم يكن المجتمع مؤهّلاً لاستقبال الامام، و لم تتوفر الإمكانات المناسبة لإقامة الحكومة العالمية، و تعرّضت حياة الإمام و صحبه ـ على فرض وجودهم ـ الى الخطر، كتعرضها عند

ولادته(عج)، لم تكن هناك مصلحة في ظهوره، و يكون حفظه من خلال غيبته ضرورياً.

و عليه يكون التقصير او القصور من ناحية المجتمع، و ليس من قبل اللّه او من قبل الحجة(عج)، و على حدّ تعبير الخواجة نصير الدين الطوسي قدس سره: «وجوده لطف، و تصرّفه لطف آخر، و غيبته منّا»؛[١] و لم يفترض في صاحب العصر إقامة الحكومة بنحو الاعجاز، و انما لابد من تشكيلها على يده وفقاً لسير الاحداث بشكلها الطبيعي.

إذن علىٰ منتظري الامام الحجة الحقيقيين، أن يبذلوا كل ما بوسعهم من أجل إعداد الأرضية الفكرية و الاجتماعية اللازمة لظهوره، و تمهيد الأمزجة لتقبّل حكومة العدل الالهية، فهذا هو الانتظار الذي ورد المدح عليه في بعض الاحاديث بوصفه أفضل الأعمال:

١ـ جاء في حديث عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: «أفضل أعمال امتي انتظار فرج اللّه عزّ وجل».[٢]

٢ـ و سئل أميرالمؤمنين عليه السلام في حديث آخر: «أيّ الأعمال أحبّ الى اللّه؟ قال: انتظار الفرج».[٣]

٣ـ و عن أميرالمؤمنين عليه السلام أيضاً: «انتظروا الفرج و لا تيأسوا من روح اللّه، فان أحبّ الأعمال الى اللّه عزّ وجل إنتظار الفرج».[٤]

١ـ تجريد الاعتقاد، المقصد الخامس، المسألة الاولىٰ.
٢ـ بحارالأنوار، ج ٥٢، ص ١٢٢
٣ـ المصدر المتقدم.
٤ـ المصدر المتقدم، ص ١٢٣

٤ـ و في حديث بديع عن الامام زين العابدين عليه السلام قال: «تمتدّ الغيبة بوليّ اللّه الثاني عشر من أوصياء رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة بعده، يا أبا خالد إن أهل زمان غيبته، القائلون بإمامته، المنتظرون لظهوره، أفضل كل زمان، لأن اللّه ـ تعالى ذكره ـ أعطاهم من العقول و الافهام و المعرفة، ما صارت به الغيبة عندهم بمنزلة المشاهدة، و جعلهم في ذلك الزمان بمنزلة المجاهدين بين يدي رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم بالسيف، اولئك المخلصون حقّاً، و شيعتنا صدقاً، والدعاة الى دين اللّه سرّاً و جهراً، و قال عليه السلام: إنتظار الفرج من أعظم الفرج».[1]

خلاصة القول: إن انتظار الفرج ليس مجرد شعارٍ أجوف، و انما هو صبر و استقامة و استعداد عملي، و تمهيد لمقدمات الفرج، فان الذي ينتظر ضيفاً عزيزاً، يبادر الى إعداد داره بشكل يتناسب و شأن ضيفه.

و عليه فإنّ المنتظرين له يشعرون الحاجة اليه و يدركون أهدافه و يتوقعون ظهوره في كل لحظة، و أنّه سيطلب منهم العون و النصرة للوصول الى أهدافه المقدسة.

فائدة وجود الامام المنتظر(عج) في عصر الغيبة

منصور: إذن بناءً على قولك، ليست هناك فائدة تجنىٰ من وجود الامام في غيبته، و هذا يتنافىٰ مع ما أثبتّه سابقاً من وجود الامام في كل عصر، و بحسب

١ـ المصدر المتقدم، ص ١٢٢

المصطلح هناك مفارقة، فمن جهة هناك ضرورة للامام لبيان الاحكام الالهية و إدارة المجتمع سياسياً و لكنه غائب من جهة ثانية، و هذا تناقض!!

ناصر: روىٰ سليمان الأعمش قال: قلت للامام الصادق عليه السلام: «فكيف ينتفع الناس بالحجة الغائب المستور؟ قال عليه السلام: كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب».[1]

و في توقيع صادر عن الحجة(عج) قال: «و اما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيّبها عن الأبصار السحاب. و اني لأمان لأهل الارض، كما ان النجوم أمان لأهل السّماء، فأغلقوا ابواب السؤال عمّا لا يعنيكم، و لا تتكلّفوا ما قد كفيتم، و اكثروا الدعاء بتعجيل الفرج، فانّ ذلك فرجكم. والسلام عليك يا إسحاق بن يعقوب و على من اتبع الهدىٰ».[2]

فيستفاد من هذين الحديثين و امثالهما وجود فائدةٍ لنا في غيبته أيضاً.

كما تقدّم ان الهدف من تعيين الامام لا ينحصر في ادارة الامور السياسية في المجتمع و الحفظ الظاهري للدين و تبيين احكام الشريعة فقط، بل هو مضافاً الى ذلك واسطة الفيض و اللطف الالهي و هو العلّة الغائية العظمى في نظام التكوين، و قد ورد في الأخبار انه لو انعدم الامام لساخت الارض بأهلها، و قد أشار التوقيع المتقدّم الى ذلك بقوله: «و اني لامان لأهل الارض»، و قال الطوسي قدس سره: «وجوده لطف» اي ان نفس وجوده لطف الهي علىٰ العباد.

هذا مضافاً الى أنه وفقاً للوقائع الكثيرة و المنقولة في الكتب المعتبرة فان

١ـ بحارالأنوار، ج ٥٢، ص ٩٢

٢ـ المصدر المتقدم.

الامام الحجة قد أتىٰ و ظهر متنكراً و أعان أصحابه و أنصاره في ساعات العسرة و الضنك.

و يستفاد من الخطبة رقم مئة و خمسون من نهج‌البلاغة ان للحجة(عج) في غيبته دوراً مهماً في اقامة بعض الاجتماعات النافعة او تفريق المضرّ منها، فقد جاء في هذه الخطبة بعد الإشارة الى بعض الملاحم و الفتن: «ألا و من ادركها منّا يسري فيها بسراج منير، و يحذو فيها على مثال الصالحين، ليحلّ فيها ربقاً، و يعتق رقّاً، و يصدع شعباً، و يشعب صدعاً، في سترة من الناس، لا يبصر القائف أثره ولو تابع نظره».

خلاصة القول ان وظيفة الامام(عج) لا تنحصر بالهداية و الولاية التشريعية و ارائةالطريق و الإدارة السياسية، بل له مضافاً الى ذلك نوع ايصال للعباد الى المطلوب و الغاية التى عيّنت لهم فى علم الله تعالى، و هو الهداية و الولاية التكوينية باذن اللّه تعالىٰ.

و هذه الفائدة لا تستلزم ظهوره و مشاهدته، و عدم الاحساس به لا يدل على عدمه.

الإرجاع الى الفقهاء العدول في عصر الغيبة

لتحديد الاحكام الشرعية و بيانها في عصر الغيبة لابد من الرجوع الى كتاب اللّه و سنة النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة المعصومين عليهم السلام لاستنباط الاحكام منها، و علىٰ من ليست له القدرة على الاجتهاد و الاستنباط الرجوع ـ بحكم العقل ـ الى المختصين و ذوي الخبرة في هذا المجال و هم الفقهاء العدول.

لقد جرت سيرة العقلاء في كل فنٍّ على رجوع الجاهل الى العالم و الخبير في ذلك الفن، و ليس ذلك لاتفاق سابق بينهم او لأمر تعبدي، بل هو الطريق الوحيد لمعرفة الجاهل في كل علم لا يمكنه البحث فيه بنفسه، فلا يكون له خيار سوىٰ الرجوع الى العالم الذي يثق بعلمه و خبرته في ذلك المجال، فيكون كل منهما عالماً في الحقيقة، غاية ما هنالك ان علم العالم تفصيلي، في حين ان علم الجاهل و المقلّد له إجمالي.

هذا مضافاً الى ان امام العصر نفسه قد أرجع الشيعة ـ وفقاً للتوقيع الصادر عنه ـ في غيبته الى الفقهاء والمجتهدين الذين يستندون الى روايات أهل‌البيت عليهم السلام حيث اجاب على واحد من أسئلة اسحاق بن يعقوب قائلاً: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم، و انا حجة اللّه عليهم»،[1] فالامام لم يُرجع الناس الى الروايات، و انما أرجعهم الى الرواة، و لابد انه اراد ذوي الفهم و الاجتهاد منهم.

و في رواية معتبرة عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله قال فيها: «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يا رسول‌اللّه و ما دخولهم في الدنيا؟ قال: إتّباع السّلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»،[2] اي لابد من الاعتماد علىٰ الفقيه المستقل الذي لم يبع دينه بدنياه.

و قد صدر هذا الكلام عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله قبل ان يكون هناك فقهاء، فضلاً عن ان يكونوا اتباع السلطان، مما يدل على انه صلى الله عليه وآله كان يرىٰ المستقبل

١ـ بحارالانوار، ج ٥٣، ص ١٨١
٢ـ اصول الكافي، ج ١، ص ٤٦

و كيف يبيع بعض الفقهاء، الفقه والدين بالدنيا والمناصب.

و جاء في ذيل حديث عن الامام موسىٰ بن جعفر عليهما السلام انه قال: «لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها».(١)

جهود العلماء في عصر الغيبة لفهم العلوم الاسلامية

أدّى شعور المجتمع الاسلامي بالحاجة في غيبة الامام عليه السلام، الى تفجّر الطاقات الكامنة، و خروجها من مرحلة القوّة الى الفعلية، فقام كبار الفقهاء في مختلف العصور و البلدان الاسلامية بدراسة الكتاب و السنة دراسة دقيقة، فاكتشفوا أسرارهما و دقائقهما و أثبتوا ما و صلوا اليه في كتبهم، و ربما يكون من أسرار عدم تبويب القرآن الكريم و سنة النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام للاحكام الشرعية الموجودة في أبواب العبادات و المعاملات و السياسات و الجزائيات والحقوق، أنهم أرادوا أن يستشعر العلماء و الفقهاء الحاجة و المسؤولية، فيقيموا لذلك الحوزات العلمية و يوجّهوا الطاقات المتنوعة و العقلية الكامنة في المجتمع في هذا المجال، فيقوموا بالحفاظ على الكتاب و السنة من البدع و التحريف، و تفسيرهما و شرحهما، و باستنباط الاحكام الشرعية منهما بما يتناسب مع تغير الموضوعات وفقاً للزمان و المكان و سائر الشروط و ابلاغها الى الناس.

و لا يخفىٰ ان رأي الفقيه ـ عند الشيعة و كثير من العامة ـ ما هو الّا طريق لكشف الاحكام الواقعية، فهو و ان كان حجّة عليه و على مقلّديه، و لكنه قابل

١ـ المصدر المتقدم، ص ٣٨

للخطأ أحياناً، كاستنباط كل متخصص و خبير في مجاله و علمه، و لكن يمكن العمل على طبقه، مادام لم يحرز كونه خطأً.

و بعبارة اخرىٰ ان الحكم الواقعي لا يقبل الخطأ، و ان النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام معصومون من الخطأ، الا ان الفقه الاجتهادي ما هو الّا نتاج تمخض عن بنات افكار الفقهاء، و هم ليسوا بمستوىٰ العصمة، و قد يحرز اشتباههم في بعض الموارد، و لذلك يقع الاختلاف بينهم في الفتوى او تتبدل آراء الواحد منهم، الا ان هذا لا يقلل من شأن الفقهاء الماضين؛ اذ لولاهم لما توصل المتأخرون منهم الى ما و صلوا اليه، و ان توجيه الاهانات الى كبار الفقهاء، ناتج عن الغرور و فقدان الادب، نعم لا بأس بالانتقاد المنطقي المصحوب بالاحترام، بل هو ضروري، لجواز الخطأ على الجميع عدا المعصوم، و ان تكامل العلوم والمجتمعات البشرية رهن بالانتقادات البنّاءة.

فالنبي صلى الله عليه وآله و الامام عليه السلام بفعل عصمته، يكون قوله و فعله حجة، و كذلك تقريره ـ بمعنىٰ سكوته عن عمل يأتي به شخص بحضرته و عدم ردعه مع امكان ردعه ـ حجة أيضاً، اما الفقيه، فقوله هو الحجة فقط مالم يحرز خطؤه.

و لابد من الالتفات الى ان معنى كلمة «الفقه» لغة هي الفهم، و ان «التفقّه» المذكور في القرآن يعني التوغّل و التعمّق في فهم الدين، و الدين هو مجموع الاسس الاعتقادية و الاخلاقية و الاحكام الفرعية العملية، و عليه تعني كلمة «الفقهاء» الواردة في الروايات علماء الدين و لا تنحصر بالعلماء في الاحكام الفرعية.

و برغم كل ما ذكر، تعدّ غيبة الامام مصيبة عظمىٰ، و ليس بالامكان ملأ

الفراغ الذي تركه غيابه(عج) الا بظهوره لعصمته و حجية قوله و فعله و تقريره و كونه ينبوع المعارف العذبة الحقيقية الصافية عن اكدار الظنون، عجلّ اللّه تعالى فرجه الشريف، و جعلنا من أعوانه و انصاره، و المستشهدين بين يديه، بحقّ محمدٍ و آله الطاهرين.

الإمكان الذاتي لطول عمره(عج) و اثبات وقوعه

منصور: نظراً الى كلامك يكون عمر الامام المهدي حالياً ١١٦٦ سنة، فكيف يكون ذلك؟!

ناصر: يمكن البحث حول طول عمر الامام الحجة(عج) في مجالين:

الاول: الامكان الذاتي لطول عمره.

الثاني: اثبات وقوع ذلك.

اما بالنسبة الى الامكان الذاتي فانت تخلط بين الممكن الذي يندر وقوعه، والمستحيل الذي لا يمكن وقوعه، فهناك أشياء مستحيلة من قبيل اجتماع النقيضين او الضدّين في محل واحد، و هذه لا تتعلق إرادة اللّه بها أبداً، و اما طول عمر الانسان فهو غير مستحيل، الا انه معلول لشروط مخصوصة يندر توفرها.

ان نظام الوجود قائم على العليّة و المعلولية، و ان حياة الانسان الطبيعية و المادية في هذا العالم متوقّفة على كفاءة الاعضاء و الاعصاب و صحة أجهزة الجسم، و توفر الشروط من قبيل الماء و الطعام و الاوكسجين و عدم التعرّض للحوادث و الموانع، و تحقق هذه الامور يختلف بالنسبة الى الافراد اختلافاً

كبيراً، فخلايا الجسم في حالة تبدّل و تجدّد مستمر، و مادام الماء و الطعام و الهواء موجوداً، و امكن للجسم تحليلها و الاستفادة منها و لم يتعرض الانسان للحوادث يكون الجسم سليماً و الروح متعلقة به، و هو خاضع لإشرافها و على قيد الحياة، و لا يبعد عن قدرة اللّه ان يوفّر لفرد بخصوصه امكانية البقاء على قيد الحياة لآلاف السنين.

فمثلاً نور المصباح معلول للطاقة المودعة فيه، فلو كانت تلك الطاقة دائمة و لم يحدث مانع، سيصدر النور من المصباح بشكل دائم، فلا يمكن ان تكون العلّة التّامة باقية، و في الوقت نفسه ينعدم معلولها.

قال تعالى بشأن نوح عليه السلام ﴿**فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً**﴾،[1] كما أثبت سفر التكوين من التوراة أعماراً طويلة لآدم و شيث و انوش و نوح و ادريس و كثيراً من الانبياء و غيرهم. كما ذكر التاريخ كثيراً من المعمّرين الذين تجاوزت اعمارهم المستوى الطبيعي لعمر الانسان، حتّى أفرد المجلسي قدس سره باباً مستقلاً للمعمرين في العالم في الجزء الحادي و الخمسين من بحارالانوار.

مضافاً الى ما تقدّم يمكن اثبات حياة الامام المهدي(عج) و طول عمره من اربعة طرق اخرىٰ أيضاً:

١ـ مفاد حديث الثقلين المتقدم، حيث قال: «لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»، فقد صرّح فيه بعدم الافتراق بين القرآن الكريم و العترة الطاهرة الى يوم القيامة، فما دام القرآن بين الناس فالعترة موجودة بينهم، و ليس في عصر الغيبة من العترة سوى الامام المهدي المنتظر(عج).

١ـ العنكبوت (٢٩): ١٤

٢ـ تواترت الروايات من كتب الفريقين عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، في حصر عدد الحجج أو الأمراء أو النقباء أو الخلفاء أو الأوصياء بإثني عشر شخصاً، و جاء في اكثر هذه الروايات عبارة: «لا يزال... و مادام الدين قائماً» مما يدل على وجود الأئمة الإثني عشر بوجود الدين الاسلامي و الامة الاسلامية، كما جاء في اكثرها أنهم بأجمعهم من قريش.(١)

ذكرت كثير من روايات العامّة بقول مطلق أن خلفاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو أوصياءه او نقباءه اثنىٰ عشر شخصاً، و لا يمكن تطبيق هذا العدد على خلفاء بني امية أو بني العباس؛ لأنّ عددهم اما دون الإثني عشر او يتجاوزها، هذا أولاً.

و ثانياً: يشترط فيمن يخلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و يكون حجة ان يكون معصوماً، اذ ليس بامكان غير المعصوم ان يكون حجة على الآخرين بشكل مطلق، كما ان الخلافة تقتضي من الخليفة ان يكون متناسباً مع من يخلفه و لا يتناسب مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا المعصوم.

و اما روايات الشيعة و بعض العامة فقد ذكرت أسماء الأئمة الاثني عشر و صفاتهم ابتداءً من الامام علي عليه السلام الى الامام المهدي(عج).(٢)

١ـ من قبيل: مسند الطيالسي، ج ٣، ص ١٠٥ و ج ٦، ص ١٠٨؛ الفتن، ج ١، ص ٣٩؛ مسند احمد، ج ٥، ص ٧٨ و ٩٣ و ١٠٦؛ المعجم الكبير، ج ٢، ص ٢٥٨؛ صحيح البخاري، ج ٤، كتاب الاحكام، ص ٢٤٨؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٤٥٢؛ كتاب الامارة، كنز العمال، ج ١٢، ص ٣٢

٢ـ من قبيل: كفاية الاثر، ص ٨٧، بحارالانوار، ج ٣٦، ص ٣١٥، و ج ٥١، ص ٧١؛ فرائد السمطين، ج ٢، ص ٣١٢؛ كمال الدين، ج ١، ص ٢٨٠؛ ينابيع المودة، ص ٤٤٧

كما صرّحت الروايات المتواترة عن الفريقين بأن المهدي(عج) من صلب الامام الحسين عليه السلام و انه ولده التاسع، و انه ابن الامام الحسن العسكري عليه السلام.(١)

و من جهة اخرىٰ وردت من طرق الشيعة روايات ترى عدم خلو الارض من حجة اللّه و الامام أبداً.(٢)

و هذا ما يقتضيه الدليل العقلي الذي تقدّمت الاشارة اليه أيضاً.

و عليه يستفاد من الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات ان حجة اللّه و امام العصر هو الامام المهدي(عج) و انه على قيد الحياة.

٣ـ يستفاد من اطلاق او عموم الحديث القائل: «من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتةً جاهلية» انّ هناك إماماً بحق في كل عصر، تؤدّي عدم معرفته إلىٰ موت الإنسان ميتةً جاهلية، و لا يمكن ان يكون ذلك الامام الا المعصوم الذي هو تالي تلو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و في درجته المعنوية؛ لأن الذي تؤدّي عدم معرفته الى الموت بميتة جاهلية ليس الا الانسان الكامل و الامام المعصوم من الذنوب و الأخطاء، و قد نقلت هذه الرواية من طرق الفريقين.(٣)

٤ـ تواترت الروايات عن أهل بيت العصمة عليهم السلام بغيبة الثاني عشر و

١ـ من قبيل: أربعين ابي الفوارس، ص ٣٨، ينابيع المودة، ص ١٦٠، و ٤٤٠ و ٤٤٢، فرائد السمطين، ج ٢، ص ١٣٢ و ١٣٣ و ١٣٦ و ٣٣٧

٢ـ الكافي، ج ١، ص ١٧٨ و ١٧٩

٣ـ منها: مسند احمد بن حنبل، ج ٤، ص ٩٦؛ المعجم الكبير للطبراني، ج ١٩، ص ٣٨٨؛ حلية الاولياء، لابي نعيم، ج ٣، ص ٢٢٤؛ مجمع الزوائد، للهيثمي، ج ٥، ص ٢١٨؛ كنز العمال، ج ١، ص ١٠٣

ولادته، حتى أن بعض الرواة و هوالفضل‌بن شاذان ألف كتاباً في غيبته قبل ولادته.

فمع كل هذه الروايات المتواترة بنحو التواتر الاجمالي في كتب الفريقين عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم، و الائمة المعصومين عليهم السلام في مواطن مختلفة و بعبارات شتى، حول الامام المهدي(عج) و اسمه و صفته، و ظهوره في آخر الزمان، لا يعود بالامكان انكار هذه المسألة القطعية، و رفع اليد عن كل هذه الروايات لمجرد استبعاد طول عمره(عج).

وجوب العمل بأحكام اللّه

منصور: يستفاد من كلماتك المتقدمة بشأن فلسفة الدين ان الاحكام العبادية من قبيل الصلاة و الصوم و الحج قد شرّعت لبناء الانسان و هدايته الى السبل التي تؤدّي به الى مراتب الكمال و الارتباط باللّه تعالى و الوصول اليه، و عليه لا تكون هناك ضرورة لهذه الاحكام بالنسبة الى الانبياء و الأئمة عليهم السلام بعد ان ثبت وصولهم الى الحق والحقيقة و طووا مراحل السير الى‌اللّه و ختموا الاسفار المعنوية الاربعة؟!

يُحكىٰ ان جمّالاً فقد جملاً، فقيل له: هناك اربعة شوارع في هذه المنطقة، و يمكنك العثور على جملك في واحد منها، فذهب الجمّال و لم يجده في الشّارع الاول، ثم وجده بعد ذلك يرعىٰ في الشّارع الثاني، فأخذه و شدّه الى جذع شجرة، و توجه الى الشّارع الثالث، فقيل له: الى اين انت ذاهب؟ اما وجدت جملك؟! فقال: بلىٰ و لكن بقي شارعان لم ابحث فيهما. فقيل له: ان الغاية من

البحث هي العثور على الجمل، و قد تحققت بعثورك عليه في الشّارع الثاني، و لا جدوى من الاستمرار في البحث بعد تحقق الغاية.

و كان لأبي صديق يتردد عليه كثيراً، و كان واسع المطالعة و الاعجاب بالاسلام و العرفان، و ذات يومٍ سأله والدي: كيف تمجّد الاسلام الى هذا الحدّ و انت لا تصلّي؟! فأجاب بكل ثقة و اغترار: لقد بلغت مقام الوصل، و لا حاجة لي الى الصلاة، وكما قال المولوي الرومي في ديباجة الجزء الخامس من المثنوي: «ان الشريعة بمنزلة القبس الذي يدلّك على الطريق فان سلكته فهو الطريقة، وان بلغت المُنى فهي الحقيقة»، و قيل في هذا الخصوص أيضاً: «لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرائع»، و قال تعالى: ﴿**واعبد ربّك حتّىٰ يأتيك اليقين**﴾،[1] و عليه لا تكون هناك حاجة الى العبادة، بعد حصول اليقين و بلوغ الغاية.

لقد سمعت هذا الكلام منه و لا زلت أذكره، فاذاكان بامكان شخص مثله ان يبلغ من اليقين و الايمان درجة تغنيه عن الصلاة، فما هو الظن بالانبياء عليهم السلام مع مالهم من درجات القرب من اللّه؟!

ناصر: يتضح ان لك ذاكرة جيدة، فلا زلت تذكر هُراء رجل يدّعي العرفان و قد تمرّد على الأوامر الالهية جهلاً أو تقاعساً. أتمنّى لك بعد الاسلام و الايمان و التحقيق في المسائل الاسلامية ان تستشعر المسؤولية و تستفيد من هذه النعمة الالهية فتحفظ كتاب اللّه و اسس الاسلام و المطالب العلمية و الحقائق التاريخية القيّمة، لتنتفع بها، و تدافع بواسطتها عند الحاجة عن الحق و الحقيقة،

١ـ الحجر (١٥): ٩٩

و تنفع الآخرين بوافر علمك.

نقل في حديث صحيح عن الامام الباقر عليه السلام: «عالم يُنتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف عابد».[١]

و قال سعدي الشيرازي رحمه الله في ديوان «گلستان» في هذا المجال:

صاحب دلی به مدرسه آمد زخانقاه
بشکست عهد صحبت اهل طریق را
گفتم: میان عالم و عابد چه فرق بود
تا اختیار کردی از آن این فریق را؟!
گفت: آن گلیم خویش به در می‌برد ز موج
وین سعی می‌کند که بگیرد غریق را

بمعنیٰ: «قدم عارفٌ إلى المدرسة من معبده ناقضاً عهود صحبته لأهل الطريقة، سألته: ما الفرق بين العابد و العالم حتّىٰ فضّلت أهل العلم على العبّاد؟! فقال: إنّ العابد يسعىٰ إلىٰ خلاص نفسه فقط، بينما يسعىٰ العالم إلىٰ إنقاذ الآخرين ايضاً».

للأسف الشديد إنّ كثيراً من الهجمات التي يتعرض لها العلماء الكبار و المخلصون، تصدر عن أمثال هؤلاء الادعياء الذين عجزوا عن تحصيل العلم، فنسبوا أنفسهم الى العرفان كذباً، بل ان الصوفية الواعين يمقتون امثال هؤلاء الأدعياء.

١ـ اصول الكافي، ج ١، ص ٣٣

أثر العبادة في حدوث و بقاء كمالات الانسان الكامل

أما أثرها على الانبياء و الأئمة المعصومين عليهم السلام **فأولاً**: برغم كل ما حصلوا عليه من المراتب الروحية و الكمالات المعنوية فهم عباد مربوبون عابدون لربهم تعالى، حتى اننا نقول في التشهد بالنسبة لأفضلهم: «و أشهد أن محمداً عبده و رسوله» في إشارةٍ الى انه صلى الله عليه و آله انما بلغ مرتبة الرسالة ـ التي هي آخر معطيات السفر الرابع ـ بفضل عبوديته.

و كما ان لعبادة اللّه و التسليم له و العمل بالاحكام الالهية دخلاً في حدوث الارتباط باللّه و نيل المراتب النفسية السامية، فان لها دخلاً في بقائها أيضاً، لحاجة كل معلول الى العلّة الواحدة الشخصية في الحدوث و البقاء و بحسب المصطلح: «ان علّة الشيء المبقية، هي العلّة التي احدثته و أوجدته».

ثانياً: ان التناسب بين معرفة اللّه و عظمته و كبريائه و قدرته و بين الخضوع له و التواضع امامه تناسب طرديّ، بمعنى انه كلما كانت معرفة اللّه شديدة كان التواضع له بتلك الدرجة من الشدّة، فالمقربون من السلطان مثلاً، اكثر الناس تأدّباً في حضرته، و هذا أمر ارتكازي و طبيعي. فقد قال تعالى بعد التذكير بآثار قدرته و عظمته من انزال المطر من السماء و اخراج الثمار ذات الانواع المختلفة، و الجبال ذات الالوان المتنوعة و خلق الناس و الأنعام و الدواب: ﴿**إنّما يخشىٰ اللّهَ من عباده العلماءُ**﴾،[١] و بطبيعة الحال فان سياق

١ـ فاطر (٣٥): ٢٨

الآية و مناسبة الحكم و الموضوع تدل على أن المراد من العلماء هنا، علماء الطبيعة من قبيل علماء الجيولوجيا و المعادن و الاحياء.

فلو كان لمثل هؤلاء العلماء عينٌ بصيرةٌ، لأذعنوا بعظمة اللّه و قدرته من خلال رؤيتهم لعظمة هذه الآثار، و لاستولت عليهم الخشية و الخضوع، و عليه كانت خشية الانبياء و الأئمة و خضوعهم أشد، لانهم قد ادركوا عظمة الحقّ بالكشف و الشهود، و انهم كانوا يتذوقون حلاوة عبادته اكثر من غيرهم.

ثالثاً: ان الخطاب الموجود في جميع الاحكام الالهية الموجّه الى الناس او المؤمنين، يشمل الانبياء و الأئمة عليهم السلام لانهم منهم، بل لأنهم اسوة للناس، و لذا وجب عليهم الالتزام بتلك الاحكام حتى يؤمن الناس بضرورتها.

و ما نقله التاريخ عن حياة الأنبياء و الأئمة عليهم السلام يدل على انهم كانوا اكثر الناس التزاماً بالصلاة و سائر الواجبات و المستحبات، فكانت ألسنتهم تلهج بتلك الادعية المفعمة بالخضوع و الخشوع، و كانت مآقيهم ترسل الدموع و الزفرات من خشية اللّه تعالى.

خذ مثلاً دعاء كميل عن الامام عليّ عليه السلام، و دعاء أبي حمزة الثمالي عن الامام السجاد عليه السلام، و المناجاة الشعبانية عن الأئمة عليهم السلام، و غيرها من الادعية لنتساءل عمّا اذا كان هؤلاء العظماء غير واصلين الى الحق، و ان صديق أبيك هو الواصل؟!

كما ان ديباجة المثنوي ـ على فرض ان يكون المراد منها ما فهمته ـ لا تصلح حجة شرعية، تسوّغ لنا ترك كلام اللّه تعالى و النبي الاكرم صلى الله عليه وآله و

الأئمة الاطهار عليهم السلام والعمل بها، هذا مع انه قد ورد في الجزء الخامس من تلك الديباجة قوله: «بعد موت الانسان انقطعت الشريعة و الطريقة، و لم يبق سوى الحقيقة» مما يدل علىٰ أن مراد المولوي الرومي رحمه الله انقطاع الشريعة و الطريقة بعد الموت.

و المراد من «اليقين» الوارد في سورة الحجر، كما عليه جميع المفسرين هو الموت، الذي هو قطعي و يقيني و أيضاً بواسطة كونه انقطاعاً عن غواشي المادة المعمية لأبصار القلوب يقين و كشف للأستار، فتدل الآية الشريفة حينئذٍ على عدم كفاية العبادة في زمن مخصوص و فترة من العمر دون سواها، بل لابد من استمرارها الى حين الوفاة؛ اذ مادام الانسان في عالم الطبيعة فان ملكاته و روحياته قابلة للتحول، و ان الذي يُبقي ما يكسبه من الملكات و المراتب، هو أنواع العبادات و الخضوع للّه عزّوجلّ.

الفصل الرابع: العدل الالهي

منصور: كانت جدّتي حسنة الأخلاق و عطوفة، و كانت تحنو على كل طفل تصادفه، فتسأله عن أبويه و تلاطفه، و تقدم له شيئاً من الفاكهة او الحلوىٰ، و تعلّمه المفاهيم و الأحكام الإسلامية، و تلقنه أصول الدين و فروعه.

أذكر أنّها كانت تقول للصبية: «أصول الدين خمسة: التوحيد و العدل والنّبوة و الإمامة و المعاد»، و قد تحدثت حتى الآن عن اللّه و عن توحيده و عن النّبوة و الإمامة، و لم تتحدّث عن العدل و معناه، و يسرّني هنا أن أسمع كلامك في هذا المجال.

ناصر: يتّضح أنّك قد ولدت وسط أسرةٍ مسلمةٍ متمسكة بالتعاليم و الآداب الإسلاميّة، و أنّ نزعتك المادية ناتجة عن اختلاطك ببعض الأشخاص، و يعود سبب هذه النزعة إلى أنّ العوائل لا تعير إهتماماً لتركيز عقائد أبنائها على أساس الموازين العقلية، و تكتفي ببعض التلقينات لا أكثر، الأمر الذي يؤدّي إلى إنحرافهم عند أدنىٰ إعلام مضاد.

إنّ تقصير الوالدين يؤدّي عادةً إلى ظهور مثل هذه المصائب، و مهما كان فإنّ ما قالته جدّتك ـ من أنّ أصول الدين خمسة هو مطابق لمذهبنا، أما اصول الدين التي يعتقد بها معنا كافة المسلمين فهي ثلاثةٌ: «التوحيد و النّبوة و المعاد.»

و امّا العدل و الإمامة فهما من اصول الدين الإسلامي عندنا نحن الشيعة الإمامية، و السنّيون رغم احترامهم لأهل بيت النّبي عليهم السلام لا يرون امامة الأئمة الإثني عشر عليهم السلام، كما أنّهم يختلفون في مسألة العدل.

و حيث انا قلنا في مقام اثبات اللّه تعالىٰ أنّه وجودٌ غير متناهٍ لا يتطرق اليه النقص و العدم، و أنّه جامع للصفات الكمالية و منزّه عن كل نقص، علم من ذلك اجمالاً أنّه عادلٌ و منزّه عن الظلم، و لهذا لم تبحث مسألة العدل بشكل مستقل، و بالطبع فإنّ عدل اللّه كخالقيته و رازقيته من صفات فعله و ليست من صفات ذاته، فبحثه في مرحلة فاعليته سبحانه و تعالىٰ، و إن كان منشأ فاعليته عزوجل و جميع صفات فعله راجعةٌ إلىٰ صفات ذاته، كما أنّ مرجع صفات الذات باجمعها إلى كمال الذات نفسها، و أنّ صفات ذاته عين ذاته و ليست زائدةً عليها.

الحسن و القبح العقليان و حكم العقل بعدالة اللّه تعالى

وحيث تعرضت لمسألة العدل، فلا بأس من بحثها باختصار، فقد انقسم العامة في اصول العقيدة الى قسمين:

الاشاعرة الذين لم يؤمنوا بحسن الافعال و قبحها عقلاً، و لم يقرّوا بـ «المستقلات العقلية» و استقلال العقل بقطع النظر عن الكتاب و السنة.

و المعتزلة الذين ذهبوا مذهب الشيعة الامامية في اثبات الحسن و القبح

العقليين في الأفعال الإختيارية، و حكم العقل بحسن العدل و وجوبه، و قبح الظلم و حرمته بقطع النظر عن السنة و الشرع، و قد عرف هؤلاء في المصطلح الكلامي بـ «العدلية».

قالت الأشاعرة: إن معيار حسن الأفعال و قبحها مطلقاً هو اللّه و أمره دون العقل، فكل ما يفعله اللّه أو يأمر به فهو حسن، و كل ما ينهى عنه فهو قبيح، و لا يخضع فعل اللّه و امره و نهيه لحسن الأفعال و قبحها و مصالحها و مفاسدها الواقعية، اذ ليس للعقل ان يحكم بشأن أفعال اللّه، فان اللّه مالك جميع الموجودات، و المالك حرّ التصرف فيما يملك، فمثلاً لو أدخل الامام الحسين عليه السلام في جهنم و الشمر لعنه اللّه تعالى في الجنة، كان حسناً؛ لأنه فعله، و لا يحقّ للعقل تخطئته.

تفصيل كلام الأشاعرة حول الحسن و القبح و نقده

قال صاحب المواقف، و هو من أئمة الاشاعرة، في المقصد الخامس:

«القبيح ما نهي عنه شرعاً، و الحسن خلافه، و لا حكم للعقل في حسن الاشياء و قبحها، و ليس ذلك عائداً الى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له و المبيّن، و لو عكس القضية فحسّن ما قبّحه و قبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً، و انقلب الأمر. و قالت المعتزلة: بل الحاكم بهما العقل، و الفعل حسن او قبيح في نفسه، و الشرع كاشف و مبيّن، و ليس له ان يعكس القضية».[1]

١ـ المواقف، طبعة عالم الكتب، بيروت، ص ٣٢٣

و لا يصح هذا التجاهل للعقل من الأشاعرة، فان العقل هو محور إثبات وجوداللّه و التوحيد و النبوة و المعاد و الدين و الشريعة، و قد حثّ اللّه الناس في القرآن‌الكريم على التعقّل و التفكّر و التدبّر، كما اننا ندرك بفطرتنا و وجداننا ان للعقل ـ بقطع النظر عن الايمان باللّه و الشريعة ـ احكاماً قاطعة بالنسبة لكثير من الافعال الاختيارية، فهو يحكم بحسن بعضها و مدح فاعلها و تكريمه، و يقبّح بعضها و يذم فاعلها، و هو أمرٌ عام لا فرق فيه بين الناس، فجميع الامم ترىٰ حسن العدل و الإحسان و الصدق و الأمانة و تمدح فاعلها، و ترى قبح الظلم و الاعتداء و الغش و الخيانة، و تذم فاعلها، بل حتى عقل الأشاعرة أنفسهم ـ برغم انكارهم للحسن و القبح العقليين في مقام البحث و الجدل ـ يحكم بهذه الاحكام؛ لكونهم بشراً يملكون الفطرة الانسانية.

و طبعاً قد يتوقّف العقل احياناً في بعض الامور بسبب جهله خصوصياتها و لوازمها، او يتردد في صدق بعض العناوين القطعية الكلية على بعض الموارد، او يكون بحاجة الى تفكير و امعان نظر و بحث في موارد التزاحم بين الملاكات و ترجيح بعضها على بعض، إلا انه بالنسبة الى كثير من الموضوعات عنده أحكام فعلية قطعية، و يكون حكمه ـ طبعاً ـ حجة شرعية، و هذا هو معنى القاعدة المعروفة «**كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع**» كما يصدق العكس أيضاً و هو «**كل ما حكم به الشرع، حكم به العقل**»، بمعنى ان الحكم الشرعي لا يخلو من حكمة، فنستكشف وجود المصلحة في الشيء من خلال حكم الشارع به، ولو ان العقل قد ادرك تلك المصلحة لحكم بذلك الشيء أيضاً، و يعبر عن هاتين القضيتين اصطلاحاً بـ«**قاعدة الملازمة بين العقل و الشرع**».

مخالفة رأي الأشاعرة للوجدان و القرآن

يقول الأشاعرة: «ان ملاك الحسن و القبح و العدل و الظلم هو أمر اللّه و نهيه»، و ظاهر هذا الكلام ـ مضافاً الى مخالفته للوجدان ـ مخالف لآيات القرآن‌الكريم، فقد أمر اللّه في القرآن بالعدل و الاحسان و القسط و أداء الامانات، و نهىٰ عن الفحشاء و المنكر و البغي و الظلم.

و موضوع الامر و النهي متقدم رتبة على نفس الأمر و النهي، و على قولهم يلزم أن يكون الأمر أوالنهي هو الذي يحقق موضوعه، و هذا يستلزم الدور الباطل. اما العدلية فيقولون إن العدل و الاحسان و أداء الأمانة، و الفحشاء و المنكر و البغي و الظلم، مفاهيم عقلية يدركها العقل البشري بقطع النظر عن أمر الشارع بها أو نهيه عنها و يحكم نفسه بحسن بعضها و قبح بعض آخر، ثم يأتي أمر اللّه و نهيه في مرحلة متأخرة عن ادراك العقل لحسنه أو قبحه. مثلاً قال تعالى: ﴿**إنّ اللّه يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربىٰ و ينهىٰ عن الفحشاء و المنكر و البغي**﴾،[1] فالعدل موضوع أمر اللّه و بالتالى متقدم عليه رتبة، لا انه تابع له و منتزع منه. و هذا معنى قول العدلية باستقلال العقل بحسن الشئ أو قبحه.

اللوازم الباطلة لرأي الاشاعرة

إذا نحن انكرنا الحسن و القبح العقليين، لم يعد بالامكان الاعتماد على

١ـ النحل (١٦): ٩٠

إخبارات اللّه‌تعالى للأنبياء و قصصهم عليهم السلام، و لا بوعده بالقيامة و الحساب و الكتاب و الجنة و النار؛ لأن المفروض على رأي الاشاعرة ان العقل لا يحكم بقبح الكذب من اللّه عزّوجل، والعياذ باللّه.

كما لا يمكن اثبات نبوّة الأنبياء عليهم السلام؛ لأنها إنما تثبت بالمعجزة، و على رأيهم لا يقبح على اللّه‌تعالى اجراء المعجزة على يد من يدّعي النبوة كاذباً، فكيف يمكننا نفي احتمال الكذب فيمن يدّعي النبوة؟!

خلاصة القول: ان دليل العدلية على عدالة اللّه، هو حكم العقل الصريح بقبح الظلم؛ لأن عقل الانسان العملي يرىٰ حسن العدل و الاحسان، و قبح الظلم و العدوان، و ليس بالامكان انكار الحسن و القبح العقليين.

فلو ان اللّه ظلم شخصاً ـ و العياذ باللّه ـ فان ظلمه هذا اما لجهله او لاحتياجه الى الظلم، او لبخله على المظلوم، او لعدم قدرته على العدل، و بما ان اللّه كمال مطلق واجدٌ لجميع الصفات الكمالية، و لا يتطرق اليه النقص و الاحتياج، فهو منزهٌ عن الظلم و العدوان.

ثم لو فرض انكار الحسن و القبح العقليين فثبوت عدالة اللّه تعالى و تنزّهه عن الظلم من طريق الكتاب و السنة غير قابل للانكار.

قال تعالى: ﴿**شهد اللّه أنّه لا إله إلا هو و الملائكة و أولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم**﴾،[1] اي انه برغم قاهريته لا يسيء استعمال هذه القاهرية، بل يعمل وفقاً للحكمة و المصلحة.

١ـ آل‌عمران (٣): ١٨

و قال تعالى: ﴿**إنّ اللّه لا يظلم النّاس شيئاً و لكنّ النّاس أنفسهم يظلمون**﴾.[1]

و مفهوم القسط و الظلم عرفي، و يمكن للعقل إدراك الكثير من مصاديقهما، و الفاظ الكتاب و السنة تحمل على المفاهيم العرفية.

و الغاية من إرسال الانبياء و تشريع القوانين الالهية بشكل عام، هو القيام بالقسط و العدل: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم النّاس بالقسط**﴾،[2] فهل يعقل أن يأمر اللّه الناس بالقسط، بينما يمارس الظلم بنفسه؟!

و قال تعالى بشأن القيامة و جزاء الأعمال: ﴿**و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً و ان كان مثقال حبّةٍ من خردل أتينا بها و كفى بنا حاسبين**﴾.[3]

فكيف يجوز للأشاعرة الذين يرون أنفسهم من أهل السنة و اتباع الكتاب، بل و يتّهمون المعتزلة و الامامية بأنهم نبذوا السنة، إنكار العدل الالهي برغم كل هذه الآيات الموجودة في القرآن‌الكريم في إثبات عدل اللّه تعالى؟!

ولو قالوا: نؤمن بعدل اللّه، الا ان معياره هو فعل اللّه و امره، لا ما يحكم به العقل.

كان جوابه: ما تقدم من ان مفهوم القسط و الظلم عرفي، و الفاظ الكتاب

١ـ يونس (١٠): ٤٤

٢ـ الحديد (٥٧): ٢٥

٣ـ الانبياء (٢١): ٤٧

والسنّة تحمل على المعانى العرفية، و ان الكثير من مصاديقها واضح، و لم يقم نهج الكتاب و السنة على الإلغاز و التعمية، نعم قد يعجز العقل أحياناً عن تحديد بعض مصاديق العدل، و لكنه بحث آخر. هذا.

و لكن ينبغي الالتفات الى ان الآيات و الروايات الواردة في اثبات عدلاللّه و قسطه برغم كثرتها، لا تغني عن الحسن و القبح العقليين؛ اذ مع انكار الحسن و القبح العقليين، يرد احتمال الكذب في جميع تلك الآيات و الروايات، و لا يحصل إلاطمئنان بها الّا بعد حكم العقل بقبح الكذب عليه تعالى.

دليل الأشاعرة و مسألة الجبر و الاختيار

منصور: كيف ذهب الاشاعرة ـ برغم علمهم ـ الى نبذ هذه السيرة العقلائية العالمية، و انكار الحسن و القبح العقليين مع حكم العقل ـ بقطع النظر عن العرق و الوطن و الدين و اللغة و الثقافة و ظروف الحياة ـ بحسن بعض الامور و مدح فاعلها، و قبح بعضها و ذم فاعلها؟!

ناصر: يبدو ان منشأ ذلك انهم توهموا ان مقتضىٰ التعبّد بالكتاب و السنة والاعتقاد بحاكمية اللّه‌تعالى، نفي حاكمية العقل، و ان اللّه ما لك لجميع النظام الكوني و ان تصرفه فيه تصرف فيما يملكه، و ليس للعقل مجال للحكم في أفعال اللّه و مالكه.

و قد غفلوا أن اساس التعبد بالكتاب و السنة و حاكمية اللّه إنما جاء من العقل، فلو تجاهلنا العقل و جردناه من سلاحه، لم يبق لنا طريق لاثبات النبوّة،

و لا إثبات حجية الكتاب و السنة.

كما ان منشأ انكارهم للحسن و القبح العقليين بالنسبة لافعال الناس و ما سوى اللّه تعالى، انهم توهموا أن مقتضىٰ التوحيد نفي فاعلية غير اللّه، و ان فاعل الافعال المنسوبة الى الانسان و غيره هو اللّه، فقالوا: «**لا مؤثر في الوجود الا اللّه**» و ارادوا به ذلك، فلا معنى لتحسين أفعال الانسان او تقبيحها و مدحه او ذمه؛ لأن الإنسان ليس فاعلاً حقيقياً.

قال صاحب المواقف: «ان العبد مجبور في أفعاله، و اذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن و لا قبح اتفاقاً».[١]

و قال العلامة الحلي‌ﷺ في كتاب «نهج‌الحق»: «و قالت الاشاعرة: ليس جميع افعال اللّه حكمة و صواباً، لان الفواحش و القبائح كلها صادرة عنه تعالى؛ لأنه لا مؤثّر غيره».[٢]

خلاصة القول: ان تعبّد الاشاعرة بحاكمية اللّه المطلقة، و ان الانسان مجبور في افعاله، و ان فاعل الافعال المنسوبة اليه هو اللّه‌تعالى، أدّىٰ الى انكارهم الحسن و القبح العقليين في افعال اللّه، و في الافعال المنسوبة للانسان.

قدم مسألة الجبر و التفويض في تاريخ الإسلام

لا يخفىٰ ان البحث في مسألة الجبر و التفويض قد بلغ ذروته بين متكلمي العامّة في القرن الثاني للهجرة النبوية، حيث قالت الاشاعرة بالجبر، بينما ذهبت

١ـ المواقف، ص ٣٢٤
٢ـ نهج‌الحق، ص ٧٣

المعتزلة الى التفويض، و انّهم كل من الفريقين الآخر بمخالفة الكتاب و السنة، بل بالكفر و الزندقة، و البحث في هذه المسألة واسع و عريض و عـميق و لا يمكننا بيانه بالتفصيل، و لكن لا بأس بالاشارة اليه باختصار:

قالت الأشاعرة: ان جميع حوادث العالم تقع بإرادة اللّـه، و لا دخـل لأيّ شيءٍ في ايجـادها سوى ارادته، فلو احرقت النار الفراش ظاهراً، أو قتل السمّ شخصاً، أو فعل الانسان قبيحاً او حسناً، تعلق جميع ذلك بإرادة اللّه مباشرة، وليس ما نتصوره شرطاً لتحقّق هذه الامـور الا أرضـية لفـعل اللّـه، غـاية الأمرأن عادة اللّه جرت ان يؤثّر هو تعالى عند تحقق ما نحسبه شرطاً و علّة، فحينما تقترب النار من الفراش الجاف، فعند ذلك يحرق اللّه الفراش بارادته.

و قالوا: بعد ارادة الانسان لتناول السمّ يقع بلعه و قتله الانسان بارادة اللّه تعالى و فعله مباشرة، فمن قبل الإنسان تحصل إرادة فعل الخير او الشر فقط، أما نفس العمل فيتمّ من قبل اللّه و بارادته.

و خلاصة الكلام ان تعبّد الاشاعرة و ايمانهم بالتوحيد الافعالي، أدّىٰ بهم الى انكار فاعلية غير اللّه بقول مطلق، و ربطوا جميع الحوادث، و منها أفعال الخير و الشر بارادة اللّه مباشرة، و هو ما يسمىٰ بـ «الجبر» الذي ذهبت اليـه الأشاعرة.

بينما ذهبت المعتزلة الى تنزيه اللّه تعالى من أعمال الانسـان القـبيحة التي نسبها اليه الاشاعرة، مما أدّىٰ الى إنكارهم مدخلية اللّه في فاعلية موجودات العالم بما فيها الانسان، و قالوا: خلق اللّه العالم ثم تركه يجري، و أخذ كل موجود فيه يباشر اعماله بنفسه، دون ان يكون للّه دخل فيها حدوثاً و بقاءً؛ لأن فيها ما

هو شرّ، و نسبة الشرّ الى اللّه تتنافى مع عظمته و قداسته، و قالوا: ان مثل العالم كبناية أقامها المعمار ثم تركها و شأنها، او هو بمنزلة مصنع اقامه صاحبه و أدار عتلاته و عجلاته، ثم أخذت تتحرك من تلقائها دون حاجة اليه.

و خلاصة القول: ان المعتزلة ترىٰ أن أفعال المخـلوقات و آثـارها و مـنها الانسان، عائدة اليها، و ان أثر كل موجود متعلق به، و هـو مـا يـطلق عـليه اصطلاحاً لفظ «التفويض».

الأمر بين الأمرين «لا جبر و لا تفويض»

و هناك رأي ثالث و هو القول بـ(**الأمر بين الأمرين**) الذي صدع به الأئمة المعصومون عليهم السلام، ثم تداوله الفلاسفة المسلمون، و بعض عرفاء العامة، فوجدوه دقيقاً، و موافقاً للـموازيـن العـقلية و الفـلسفية و العـرفانية، و اليك بـعض الروايات:

١ـ في رواية معتبرة عن الامام الباقر و الامام الصادق عليهما السلام، قالا:

«ان اللّه ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب، ثمّ يعذّبهم عليها، واللّه اعزّ من ان يريد أمراً فلا يكون.. فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر و القدر منزلةٌ ثالثة؟ قالا عليهما السلام: نعم، أوسع مما بين السماء و الارض».[1]

والمراد من «القدر» في هذه الرواية «التفويض»، و بذلك ردّ هذان الامامان العظيمان عليهما السلام نظرية الاشاعرة و المعتزلة، و أثبتا رأياً ثالثاً.

١ـ اصول الكافي، ج ١، ص ١٥٩

٢ـو عن الامام الصادق عليه السلام في موضع آخر، قال الراوي: قلت: «**أجْبَر اللّه العباد على المعاصي؟ قال** عليه السلام: **لا. قلت: ففوض اليهم الامر؟ قال** عليه السلام: **لا. قلت: فماذا؟ قال** عليه السلام: **لطف من ربك بين ذلك**».[١]

٣ـو في رواية اخرى عن الامام الصادق عليه السلام، قال: «**لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين امرين**».[٢]

و حاصل النظرية الثالثة، انه لا جبر يربط حوادث العالم و منها أفعال الانسان بارادة اللّه المباشرة، و لا تفويض يقطع ارتباط اللّه بما خلق، و انما هو أمر بينهما، بمعنى ان نظام الكون يقوم على الاسباب و المسببات، و ان كل حادثة معلولة لعلتها، و في الوقت نفسه فان سلطة اللّه و قدرته المطلقة قائمة على جميع نظام الاسباب و المسببات، و ان نظام الوجود بلحمته و سداه من العالي الى الداني عين الارتباط باللّه في حدوثه و بقائه، و ان قطع الارتباط به يساوق الفناء.

كما جاء في الفارسية شعراً:

به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را

اگر نازی کند درهم فرو ریزند قالبها

و معناه: «قام الكون بالتفاتةٍ منه عزّ و جلّ، ولو أنّه تخلّىٰ عنه سبحانه لقوّضت دعائمه و احتواه الزوال».

طبعاً هذا لا يعني ان ارادة اللّه تقع في عرض الاسباب العادية، و ان لكل

١ـ اصول الكافي، ج ١، ص ١٥٩
٢ـ المصدر المتقدم، ص ١٦٠

حادثة علّة مشتركة هي اللّه سبحانه، و علّة مخصوصة بتلك الحادثة هي غيره سبحانه، و أنهما معاً علّة تامة لها، بل ان ارادته سبحانه محيطة بالنظام الكوني و في طوله، فالاسباب العادية و منها إرادة الانسان مؤثرة، و لكل حادثة علتها المخصوصة بها و لكن يبقىٰ اللّه سبحانه كما قال: ﴿**واللّه من ورائهم محيط**﴾،[١] و في آية اخرىٰ: ﴿**و للّه ما في السّماوات و ما في الأرض و كان اللّه بكلّ شيءٍ محيطا**﴾.[٢]

تشبيهان لبيان الارتباط بين فعل الفاعل المختار باللّه تعالى

اورد احد العلماء الكبار ـ ضمن شرحه لرواية عن أميرالمؤمنين عليه السلام في هذا الموضوع ـ تشبيهاً يوضّح المسألة الى حدّ ما، حيث قال: «غير أنّا نوضّح المطلب بمثلٍ نضربه، و نشير به الى خطأ الفرقتين، و الصواب الذي غفلوا عنه، فلنفرض انساناً اوتي سعة من المال و المنال و الضياع و الديار و العبيد و الاماء ثم اختار واحداً من عبيده و زوّجه احدى جواريه و أعطاه من الدار والاثاث ما يرفع حوائجه المنزلية، و من المال و الضياع ما يسترزق به في حياته بالكسب و التعمير، فان قلنا ان هذا الإعطاء لا يؤثّر في تملك العبد شيئاً، و المولى هو المالك، و ملكه بجميع ما أعطاه قبل الإعطاء و بعده على السواء، كان ذلك قول المجبّرة، و إن قلنا إنّ العبد صار مالكاً وحيداً بعد الإعطاء و بطل به ملك المولىٰ، و إنّما الأمر الى العبد يفعل ما يشاء في ملكه، كان ذلك قول

١ـ البروج (٨٥): ٢٠
٢ـ النساء (٤): ١٢٦

المفوّضة، و ان قلنا كما هو الحق: ان العبد يمتلك ما وهبه له المولى في ظرف ملك المولى و في طوله لا في عرضه، فالمولى هو المالك الاصل، والذي للعبد ملك في ملك، كما ان الكتابة فعل اختياري منسوب الى يد الانسان و الى نفس الانسان بحيث لا تبطل إحدى النسبتين الاخرىٰ، كان ذلك القول الحق الذي يشير عليه السلام اليه في هذا الخبر».[1]

الا ان هذا التشبيه يختلف كثيراً عن مسألتنا؛ لانّ مالكية المولى لأمواله أمر اعتباري ذهني لا اكثر، في حين ان مالكية اللّه لنظام العالم مالكية تكوينية و حقيقية، و كل نظام الوجود شعاع من نور وجوده.

فالتشبيه الأقرب فى مسألتنا أن نقول: إن الانسان يدرك ظاهر الاشياء بالباصرة او السامعة أو غيرهما من الحواس، الا أن جميع هذه الحواس مرتبطة تكويناً بنفس الانسان و ما هي إلا مظاهر لها، و عليه يمكننا أن ننسب الرؤية الى البصر و الى نفس الانسان، و لكن في طول حاسة البصر.

ارتباط فعل الفواعل الطبيعية و الارادية باللّه تعالى

اننا ندرك بوجداننا قيام نظام التكوين على الاسباب و المسببات، فالنار محرقة قطعاً، و السمّ قاتل، والانسان فاعل لافعاله، و لا يمكن قبول كلام الأشاعرة في هذا المجال أبداً، طبعاً يمكن القول بان الجمادات و النباتات مجبورة في فاعليتها، لكن لا بمعنى نفي الفاعلية عنها و اسناد فعلها الى اللّه مباشرة، كما يقول الاشاعرة، بل بمعنى ان فاعليتها فاعلية طبيعية، تصدر عنها دون وعي و

١ـ حاشية الطباطبائي على اصول الكافي، ج ١، ص ١٥٦

اختيار و ارادة، بينما الحيوانات و منها الانسان، فواعل مختارة يصدر الفعل عنها بوعي و اختيار و ارادة، غير ان الباعث للارادة في الحيوانات هي الغرائز الحيوانية من قبيل الشهوة و الغضب و الوهم و الخيال، بينما الباعث للإنسان مضافاً الى الغرائز الحيوانية قوة العقل، و حركاته غالباً تصدر عنه بعد التفكير و التدبّر في منافع الافعال و مضارها، و بحسب المصطلح: «ان افعاله الاختيارية مسبوقة بالمقدمات العلمية و الانفعالية و باختياره و ارادته». فهو في بداية الأمر يتصور الفعل، ثم يدرس فائدته و نتيجته فيقيس منافع العمل الى مضارّه، و هنا يكون للدقة و الاستشارة و الموعظة و الاعلام دور اساسي، و بعد ملاءمة العمل لإحدىٰ الغرائز او لمدركاته العقلية و اذعان النفس بفائدته، يحصل لديه شوق و ارادة اليه، فيعقد العزم على فعله باختياره، و يسمى هذا العزم النهائي الذي هو مرحلة فاعلية النفس بـ «الارادة».

فللانسان مضافاً الى الغرائز الحيوانية قوة العقل و التمييز ايضاً، و لذلك تعتمل في داخله مختلف الدوافع، فبعضها يدعوه الى فعل الخير و الصلاح، بينما يجرّه الآخر الى الشرّ و الفساد، و من خلال المقايسة بينها و الالتفات الى الاضرار و المنافع يختار واحداً منها، فليس هو مجبراً على سلوك الشر حتى يكون معذوراً في اقترافه.

هذا ما ندركه بوجداننا من فاعلية الانسان الاختيارية، و أنه لايرى نفسه مجبراً على الفعل. و الفرق واضح بين الحركات الاختيارية، و حركة اليد المرتعشة بسبب داء الارتعاش.

نعم، ان الانسان و اختياره و ارادته و فعله، كلها اجزاء نظام مرتبط من

بدايته الى منتهاه بعلم اللّه و ارادته الازلية التي لا يخرج عنها شيء في نظام التكوين، و قد تعلق علم اللّه و ارادته بفعل الانسان الاختياري، اي بالفعل المسبوق بموازنة، الفاعل و اختياره و ارادته.

لذلك فإن الجبري الذي انكر فاعلية غير اللّه و رَبَطَ جميع الأفعال بارادة اللّه مباشرة، قد ذهب الى ما يخالف وجدانه و مرتكزه العقلي.

بطلان مذهب الاشاعرة من زاوية اخرىٰ

ممّا يدعو الى العجب ان يذهب الاشاعرة في اثبات التوحيد الافعالي و نفي فاعلية غيره الى الجبر، في حين انهم يقولون بزيادة صفات اللّه على الذات، فيلزمهم عليه إنكار توحيد اللّه الذاتي و الصفاتي الذي هو أصل التوحيد، والقول بثمانية أو تسعة وجودات واجبة بالذات، و مع فرض الجبر سيكون التكليف و الأمر و النهي و الثواب و العقاب أمراً اعتباطياً، و ليس له أيّ مبرر، إذ كيف يمكن أمر الانسان بفعلٍ فاعله الحقيقي هو اللّه، و مع ذلك يعاقبه اذا تخلّف عنه؟!

كما قال العارف الرّومي﵀ في ديوانه المعروف بالمثنوي:

در خرد جبر از قدر رسواتر است
زانكه جبرى حسّ خود را منكر است
جمله عالم مُقرّ در اختيار
امر و نهى اين بيار و آن ميار

زانكه محسوس است ما را اختيار
خوب مى‌آيد بر او تكليف كار
نغز مى‌آيد بر او كن يا مكن
امر و نهى و ماجراها در سخن
اين كه فردا اين كنم يا آن كنم
اين دليل اختيار است اى صنم
وآن پشيمانى كه خوردى از بدى
زاختيار خويش گشتى مهتدى
جمله قرآن امر و نهى است و وعيد
امر كردن سنگ مرمر را كه ديد؟
هيچ دانا هيچ عاقل اين كند
با كلوخ و سنگ، خشم و كين كند؟

يعني: «يرى العقل أن الجبري أسوأ حالاً من المفوّض؛ لأنّ الجبريّ ينكر حسّه إذ قام العالم بأجمعه على الأمر و النهي، كما أنّنا نشعر بإختيارنا بالوجدان و بذلك صحّ توجيه التّكاليف الينا، هذا مع أنّنا نقرر ماذا سنفعل غداً و نندم على ما نقترفه من السيّئات، و هاهو القرآن مفعمٌ بالأوامر و النواهي و الوعد و الوعيد، ممّا يدل بأجمعه على الإختيار، فهل رأيت أن الأمر و النهي يوجّه الى الحجر».

و قال أيضاً بهذا الخصوص:

آن یکـــی بـــر رفت بـــالای درخت
مـــی‌فشاند آن مـیوه را دزدانـه سـخت
صـــاحب بـاغ آمـد و گـفت: ای دنـیّ
از خـــدا شـــرمیت گـو چـه مـی‌کنی؟
گـــفت: از بـــاغ خـــدا بـــندهٔ خـــدا
گر خورد خرما کـه حـق کـردش عـطا
عـــامیانه چـــه مـــلامت مـــی‌کنی
بـــخل بـــر خـــوان خـــداونـــد غـنی؟
گـــفت: ای ایـــبک بـــیاور آن رســـن
تـــا بگـــویم مـــن جـواب بـوالحسـن
پس بـبستش سـخت آن دم بـر درخت
می‌زدش بر پشت و پهلو چوب سخت
گـفت: آخـــر ازخـــدا شـــرمی بـدار
مـــی‌کشی ایـــن بـــی‌گنه را زارزار
گـفت: کـز چـوب خـدا ایـن بـنده‌اش
مـــی‌زند بـــر پشت دیگـــر بـــنده‌اش
چـــوب حـــق و پشت و پـــهلو آن او
مـــن غـــلام آلت و فـــرمان او
گـــفت: تـوبه کـردم از جـبر ای عـیار
اخـــتیار است اخـــتیار است اخـــتیار
اخـــتیارش اخـــتیار مـــا کـــند
امـــر شـــد بـــر اخـــتیار ای مســـتند

يعني: «تسلّق شخصٌ شجرةً و أخذ يسرق ثمرها، فادركه صاحب الشجرة و صاح به: أما تستحي و أنت تسرق ثماري. فأجابه السّارق: أنا عبداللّـه و أتناول من عطائه، فعلامَ تلوموني حين أستطعم من مائدة اللّه الغني؟ فـانهال صاحب الحقل عليه بسوطه بـعد أن شـدّه عـلى الشّـجرة، فأخـذ السّـارق يستغيث: أما تستحي من اللّه و أنت تضرب انساناً بـريئاً؟ فـقال صـاحب الحقل: اضرب عبد اللّه، بعصى اللّه، و أنا لست إلا آلة بيداللّه. فقال السّارق: لقد برئت من الجبر و ها أنا أُذعن بالإختيار».

* * *

و اما المعتزلة الذين قالوا بالتفويض، و انكـروا ارتـباط حـوادث العـالم ـ و منهـا افعال الانسان الاختيارية ـ باللّه بقول مـطلق، فـلم يـدركوا مـعنى المعلولية، فقد ثبت ان نظام العالم المترابط الذي هو نظام الاسباب و المسببات، معلول للحقّ تعالى، و ان الارتباط بين المعلول و العلّة ليس أمراً عرضياً يمكن قطعه مع بقاء المعلول، بل ان حقيقة ذات المعلول في الحـدوث و البـقاء عـين الارتباط و التعلق بالعلة، و ان قطع ارتباطه بالعلّة يسـاوق الفـناء و العـدم. و بعبارة اخرىٰ: ان المعلول ليس له استقلال، و انمـا هـو شـعاع لنـور العـلة، و يستحيل انفصاله عنها.

و قد ارتكبت المعتزلة مغالطة فاحشة في التمثيل بالبناء و المصنع؛ لأن البناء ليس معلولاً للمعمار، فما هو المعلول للمعمار ليس سوى حركة اليـد و بـتبعها حركة ادوات البناء المرتبطة في حدوثها و بقائها بالمعمار، كما ان المـصنع ليس

معلولاً لصانعه؛ لان ما صدر عنه هو تحريك أجزاء المصنع، و نقلها من مكان الى آخر دون المصنع نفسه، و بحسب المصطلح فان المعمار و صانع المصنع، فاعلان لا بنحو الفاعل الفلسفي، اي لا بمعنى واهب الوجود، و انما هما فاعلان بنحو الفاعل الطبيعى اى المحرك.

طبقاً لما تقدم في تفسير «الامر بين الأمرين» يكون اللّه تعالى في طول تسبيب العبد و اختياره، و بما انه سبحانه على رأس سلسلة نظام الوجود، فان الفعل الاختياري الصادر عن العبد بمبادئه و منها العبد نفسه، و علله الوجودية، تنسب بأجمعها الى اللّه تعالى و تقوم به حدوثاً و بقاءً، و عليه فان فعل العبد ينسب الى اللّه و اليه. هذا بيان على طريقة الفلاسفة، و هناك بيان أعمق ذكره العرفاء، و قد هام به صدرالمتألهين قدس سره في رسالة «خلق الأعمال» واعتبره مذهب الراسخين في العلم، نشير اليه هنا اجمالاً:

بما أنّ اللّه وجودٌ غير متناهٍ، و لا تخلو منه ذرّةٌ في الوجود و لايخلو هو من ذرّة فيه، كان هو كلّ الوجود و كلّه الوجود «فسبحانك ملأت كلّ شئ و باينت كلّ شئ فأنت الذى لا يفقدك شئ»[1]، و في الوقت ذاته غير متعيّن و لا محدود بحدٍّ مخصوص، فهو وجودٌ واحد شخصي محيط بلحمة الوجود و سداه «عالٍ في دنوّه و دانٍ في علوّه»، «مع كلّ شيءٍ لا بمقارنة و غير كلّ شيءٍ لا بمزايلة»[2]

١ـ فى خطبة عن اميرالمؤمنين عليه السلام، اثبات الوصية للمسعودى، الطبع الحجرى، ص٩٦.

٢ـ نهج‌البلاغة، الخطبة ١

وإنّ ذلك الوجود الواحد الشخصي اصيل، و أنّ الماهيات مثل الملَك و الإنسان و السّماء و الأرض و الشّجر و ما إلىٰ ذلك تعيّنات و ظهورات لذلك الواحد الشّخصي، و ليس لها وجودٌ لذاتها و إنّما هي ظهورات لذلك الأمر الواحد، و عليه فإنّ الأفعال الصادرة عن الموجودات و منها الإنسان هي فعل اللّه من حيث الوجود، و أمّا من ناحية التعيّن والمحدودية فتكون منسوبةً اليها و الى العبد، و هذا هو «الأمر بين الأمرين».

مسألة الشرور و المحاباة من عدة زوايا

منصور: لو ذهبنا الى رأي الاشاعرة من ان حسن العدل و قبح الظلم من الامور التي لا يمكن للعقل ان يدركها، و قلنا: ان ما يفعله اللّه هو الحسن و العدل، و ما يتركه هو القبيح و الظلم، امكن عند ذلك عدّ جميع الشرور و البلايا و الظلامات التي تحدث في هذا العالم عدلاً، و اما اذا قلنا بمذهب العدلية القائل بادراك العقل لحسن العدل و قبح الظلم و اختيار الانسان في افعاله، فسوف يصعب توجيه كل هذه الشرور و البلايا و انواع المحاباة: من قبح بعض الموجودات و جمال بعضها، وكمال بعضها و نقص الآخر، وكون بعضها انساناً و الآخر ملكاً او حيواناً أو جماداً، و كذلك الشرور و البلايا من الزلازل و السيول المدمّرة و موت الفجأة و غيره، و كذا خلق اللّه الانسان و إقداره على فعل الظلم و الشر و معاقبته عليه دنيوياً او برزخياً او اخروياً، فاي هذه الامور تنسجم مع العدل الالهي؟!

فاما ان يكون اللّه عالماً بظهور هذه الشرور و البلايا و التفضيلات في نظام

التكوين او لا، فان لم يكن عالماً، كان علمه محدوداً، و ان كان عالماً و لم يستطع الحيلولة دون وقوعها، عادت المحدودية الى قدرته، و ان كان عالماً و قادراً، و مع ذلك لم يحل دون وقوعها، لم يكن رحيماً و عادلاً و رؤوفاً، و كان ظالماً، تعالى و تقدّس.

الأجوبة الاجمالية و التفصيلية

ناصر: هناك جوابان عن اشكالك، أحدهما اجمالي تقدمت الاشارة اليه في ذيل «برهان الصدّيقين» على اثبات وجود اللّه، و سنعيده ثانية، و الآخر تفصيلي:

امّا الجواب الاجمالي: فهو ان اللّه وجود لا متناهٍ، و ليس له حدّ بالنسبة الى ايّ وجود و كمال وجودي، و بتعبير الفلاسفة: «ان اللّه ليست له ماهية»، اذ لو كانت له ماهية و حدّ و كان متناهياً، للزم ان يكون هناك فوقه موجود آخر ليستند اليه في وجوده و محدوديته، في حين ان اللّه لا فوق له، فهو على رأس سلسلة نظام الوجود، و عليه ليس هناك وجود او كمال وجودي من العلم و القدرة و الحياة و الارادة و الحكمة و ما الى ذلك، الا و كان اللّه واجداً له على النحو الاكمل و الاتم. و ليس هناك ضعف و نقص إلا و كان فاقداً له، و قد ورد في دعاء رجب الصادر عن الناحية المقدسة(عج): «محصي كل معدود و فاقد كل مفقود» و عليه فإن ما يتصور من المحاباة و الشرور و البلايا، ليس له سبيل الى حريم كبريائه عزّوجل، و ليس ذلك مخلاً بعلمه و قدرته و حكمته و عدله، فلابد من البحث عن مصدره خارج الذات المقدسة.

و ببيان آخر: اننا بعد علمنا باللّه و اتصافه بالصفات الجمالية و الجلالية و انه عالم و قادر و حكيم و عادل و جواد و غني، نكون على يقين من ان ما يقع في الكون يقوم على اساس الحكمة و المصالح العامة، و أنا قد نعجز عن التوصل الى كنه اسرارها بعقلنا القاصر المحدود، فان الانسان اذا لم يدرك جميع أسرار جسمه و روحه برغم الجهود العلمية المضنية التي امتدت لآلاف السنين، كيف يمكنه الاحاطة بجميع أسرار الوجود؟!

و عندما نقف على بديع آثار الحكمة و التدبير في نظام التكوين الذي هو مظهر و شعاع لجمال الحقّ المطلق، نتيقّن من ان شعاع الجمال المطلق جميل أيضاً، و ان حجبت عنّا اسرار بعض الظواهر، فان اللّه غني عن عدم ايصال الحق الى صاحبه، و ليست له عداوة مع شخص فيغبطه حقه، و ليس بخيلاً فلا يقوم بإذكاء القابليات، و ليس جاهلاً او غير حكيم فيخالف بعمله العلم و الحكمة و المصلحة، فهو عالم بالنظام الاكمل و الافضل، و قادر على ايجاده و ادارة شؤونه، فهو فيّاض مطلق، و ان كل ماهية لها قابلية الوجود تكون مشمولة لفيضه بمقدار قابليتها و كفاءتها.

و اما الجواب التفصيلي: فهو منوط بتفصيل الاشكال بمختلف ابعاده، و قد تألف اشكالك من ثلاثة امور أساسية:

١ـ المحاباة أو التفاوت و اختلاف الكائنات التي اوجدها اللّه.

٢ـ الشرور الموجودة في العالم.

٣ـ خلق الانسان مختاراً و معاقبته على السيئات التي اقترفها باختياره الذي مكّنه اللّه منه.

منشأ الإختلاف و المحاباة

لابد هنا من الالتفات الى امور:

أ ـ ان لازم الكثرة الموجودة في نظام التكوين هو الاختلاف و الامتياز، فلو الغي الاختلاف و الامتياز بين الموجودات، لم يكن هناك سوىٰ الوجود الواحد الصرف، سواء اكانت الكثرة عَرْضية و موضوعية، و هي التي تظهر من خلال الماهيات المتنوعة، من قبيل وجود الانسان و وجود الفرس و وجود الشجر و وجود الحجر و امثالها. أم طولية تشكيكية، و هي التي تظهر بحسب مراتب الوجود شدّةً و ضعفاً، فهناك وجود واجب و وجود ممكن، و هناك ما هو علّة و ما هو معلول، و هناك ما هو بالفعل و ما هو بالقوّة، و ما الى ذلك، و قد اشار الحكيم السبزواري﵀ الى كلا قسمي الكثرة بقوله:

«بكثرة الموضوع قد تكثّرا و كونه مشككاً قد ظهرا»

و سواءً اكان الامتياز و الاختلاف بينها بتمام الذات كأن يكون احدها جوهراً و الآخر عرضاً، او احدها كيفاً و الآخر كمّاً، أم بجزء الذات كاختلاف انواع الجنس الواحد في الفصل، كالانسان و الفرس و الجمل و غيرها من الحيوانات، فهي مشتركة في الحيوانية و مختلفة في الفصول، أم بأمر عارض و زائد على الذات، كافراد النوع الواحد من قبيل زيدٍ و عمرو و بكر، المشتركين في الانسانية و المختلفين في العوارض من اللون و الشكل و الحجم.

او يكون الامتياز و الاشتراك في أمر واحد، كما هو الحال في الكثرة الطولية للوجود ـ بقطع النظر عن الماهيات ـ حيث يكون ما به الاشتراك و ما به الامتياز شيئاً واحداً، و هو الوجود، من قبيل وجود الواجب و الممكن، والعلة

و المعلول، فالوجودات في هذه الكثرة مشتركة في الوجود و ممتازة به ايضاً.

خلاصة القول: ان كل كثرة، عرضية كانت او طولية، ممتزجة بنوع من الامتياز و الاختلاف.

ب ـ ان امتياز كل ماهيّة، خصوصية ذاتية لها، بحيث لو انها فقدت ذلك الامتياز، لما غدت تلك الماهية، فمثلاً: انسانية الانسان ذاتية له، فلو لم تكن للانسان انسانية لما عاد انساناً، اذ لا يمكن سلب ذاتيّات الاشياء عنها و لا اعطاؤها لها، فمثلاً: لا يمكن سلب الانسانية من الانسان مع بقائه انساناً، كما لا يمكن اعطاؤها له؛ لكونه انساناً بالضرورة، غاية الامر ان العلّة التامّة هي التي توجد الانسان، و لولاها لما وجد الانسان، فما يحتاج الى العلّة وجود الانسان لا انسانيّته و قد قال الشيخ الرئيس ابن سينا﵀ في هذا المجال: «ما جعل اللّه المشمشة مشمشة، بل أوجدها»، فكل شيءٍ هو ذاته ضرورةً.

ج ـ إنّ ما يُعطىٰ من قبل اللّه و علّة العلل للأشياء و المعلولات هو مجرد الوجود؛ لأنّ اللّه لا ماهية له فهو صرف الوجود، و لابد أن يكون الفيض و المعلول من سنخ المفيض و العلّة، و عليه ما يفاض و يعطىٰ من قبل اللّه ليس سوىٰ الوجود دون الماهية، فالماهيات تنتزع من مراتب الوجودات المعلولة، فهي من لوازمها الذاتية، و الذاتي غير معلّل. و بعبارة اخرىٰ: إن الماهيات حدود الوجودات الخاصة، و بما أنّ وجود اللّه ليس محدوداً فلا ماهية له، و إنّ مرتبة كل موجود هي عين ذاته و ليست زائدة عليها.

د ـ إنّ الكون من بدايته الى نهايته يوجد بإرادة ازلية من اللّه تعالى. و بحكم المسانخة بين العلّة و المعلول كان فيض اللّه واحداً مثله[1] و في الوقت غير

١ـ ﴿و ما أمرنا إلا واحدةٌ كلمحٍ بالبصر﴾؛ القمر (٥٤): ٥١

محدود[١] و كثرة ذلك الفيض أمر عارضي، كنور الشمس الذي هو واحد و لكنه يتكثّر و يتعدّد بالعرض بحسب المراتب المختلفة و القوابل المتنوعة.

و حاصل هذه المقدمات إنّ الكثرة و الإمتياز و الإختلاف الذاتي ليس في الفيض و الايجاد الإلهي، حتّىٰ ينسب الإختلاف الى اللّه، بل إنّ الاختلاف والامتياز و الكثرة هو فى قوابل الفيض المختلفة بالذات، فإنّ اللّه لم ينظر الى الموجودات نظرة مختلفة فخلقها متفاوتة، و انّما الاشياء و الماهيات هي المختلفة بنفسها و تقبل الفيض منه سبحانه بنسبة قابليتها و سعتها.[٢]

باران كه در لطافت طبعش خلاف نيست

در باغ لاله رويد و در شوره‌زار خَس

بمعنىٰ: «إنّ المطر الذي لا خلاف في لطافته ينبت في الحديقة الورد و في الأرض المالحة الشوك». و عليه يكون كل موجود قد وجد بالنحو الذي يجب أن يكون عليه، و تكون كل الأشياء و الموجودات موجودة في موضعها الذي ينبغي ان تكون فيه.

قال العارف الشبستري رحمه الله:

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست

كه هر چيزى به جاى خويش نيكوست

بمعنىٰ: «إنّ الكون عبارةٌ عن عيون و خطوط و حواجب، و قد استقر كلٌّ منها في موضعه الملائم».

١ـ ﴿و ما كان عطاء ربّك محظورا﴾؛ الإسراء (١٧): ٢٠

٢ـ ﴿أنزل من السّماء ماءً فسالت أودية بقدرها﴾؛ الرعد (١٣): ١٧

و كما قال صدرالمتألهين رحمه الله في كتاب «تفسير القرآن»:

إنّ الموجودات في النظام الكوني بمنزلة سلسلة الأعداد التي لا يمكن لأيٍ منها التّجافي عن موضعها و أن تحلّ محل غيرها، فلا يمكن للأربعة أن تحلّ محل الخمسة و تبقىٰ أربعة أو بالعكس، و عليه فجميع الموجودات كلمات تكوينية و توقيفية للّه و في موضعها، كما كان «فيثاغورس» يرىٰ أنّ العالم مؤلفٌ من الأعداد و أنّ مبدأ الأعداد هو الواحد.

و مهما كان فان كلّ ماهية و شيء هو نفسه، سواء بلحاظ صورته العلمية الموجودة عند اللّه و التي تسمىٰ بـ «الفيض الأقدس» او بلحاظ وجوده العيني و الخارجي الذي يسمى بـ «الفيض المقدّس» فكل ماهية توجد على نحو ما هي عليه و معلومة عند اللّه.

و بتعبير آخر: ان اللّه تامّ الفاعلية، ليس له و لا لإفاضته حدّ محدود، و إنّما الظروف و القوابل هي التي تأخذ من فيض اللّه و إفاضته بمقدار سعتها و قابليتها، فكلّ من الملَك و الإنسان و الفرس، و الجميل و القبيح و ما الى ذلك، له إمتياز و سعة ذاتية تخصّه، و في ظل الظروف المخصوصة لا يمكن ان يكون سوى ما هو عليه.

فالاختلاف بين الموجودات لا هو مخلوق و لا هو اتفاق، و انما هو لازم ذاتها و هويتها.

نحن تعوّدنا النظر الى كلّ ظاهرة بشكل مستقل، في حين ان لكل ظاهرة مكانها المخصوص في نظام التكوين، و هي معلولة لسلسلة من العلل و المعدّات المخصوصة، و جميع أجزاء العالم متصلة ببعضها، فوجود الابن مثلاً متوقّف على

وجود الأب و الأُم، و متأثر بميولها و خصائصها الجسدية و الروحية، و عن هذا الطريق و هذه الملابسات يكون مشمولاً لفيض اللّه.

و باختصار: ان نظام الكون ذاتي للكون، و علّة العلل هو اللّه، و عليه فإنّ اللّه عادل، أي ان نظرته الى معلولاته متساوية، و قد وضع كل معلول في موضعه الذاتي و أفاض عليه الوجود بمقدار سعته و قابليته،[1] كما انه قادر مطلق، و قد أوجد الممكن بنحو ما كان ممكناً، و الذي لم يوجد، إنّما لم يوجد لاستحالته، و قدرة اللّه لا تتعلق بالمستحيل، و ما نقوله من ان اللّه على كل شيءٍ قدير يراد منه الممكن، فالمستحيل و الممتنع ليس شيئاً في الاساس حتى تتعلق قدرة اللّه به، و إنّما هو بطلان محض.

منصور: و لكن من أوجد هذه القوابل و الماهيات المختلفة التي القيت كل المشاكل على عاتقها؟ فإنها لم تنشأ من الفراغ، و لا هي معدوم مطلق، فلابد أن يكون لها نحو من الثبوت ـ سواء أكان عينياً أم علمياً ـ في علم اللّه ليمكنها إظهار وجودها و قابليتها و ظرفيتها تحت شعاع ذلك الثبوت و تقبل بواسطته فيض الوجود العيني و الخارجي من الفيّاض المطلق.

فالكلام في ان الثبوت التي أنا أسميها «الثبوت القابلي» ما هي علتها؟، و من أعطىٰ الثبوت القابلي للملك و الإنسان و الفرس و الشجر؟ أليس هو اللّه الذي ثبت وجوده ببراهين التوحيد، فهو الذي أفاض هذه القابليات المختلفة و بتبع ذلك خلقها متفاوتة و مختلفة، أفلا يكون هذا هو الظلم بعينه؟

١ـ قال تعالى: ﴿الّذي خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى في خلق الرّحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترىٰ من فطور ثمّ ارجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئاً و هو حسير﴾؛ الملك (٦٧): ٣ و ٤

ناصر: إن اللّه لم يفض الماهيات و القوابل مباشرة، بل أفاض وجودها، و الماهيات حدود الوجودات المعلولة و منتزعة منها، و لم يكن لها قبل إفاضة الوجود أيّ نحو من أنحاء الثبوت، فامتياز الماهيات و اختلافها ذاتي لها و ليس قابلاً للجعل التأليفي، و اصطلاحاً: إن ثبوت كل شيء لنفسه ضروريّ، و الضروريّ لا يعلّل، و ان الذي يحتاج الى علّة هو وجودها.

ثم ان التعبير بـ «التفاوت» أفضل من التعبير بـ «المحاباة»؛ لأنّ التفاوت الطولي و العرضي بين الموجودات ذاتي لها و لازم لوجودها، بينما كلمة المحاباة تُوهم تحقق المحاباة من قبل اللّه عزّوجل و سيأتي مزيد بيان.

عدم احتياج الشرور الى مبدأ

أمّا الاشكال الثاني و هو اشكال الشرور بنحو عام، فهو الذي شغل أذهان العلماء منذ القدم، و ربما عاد تاريخه الى قدم الإنسان نفسه، و سعىٰ كل مذهب الى الاجابة عنه، فذهب الثنوية و المجوس مثلاً ـ حيث لم يتمكنوا من العثور على مسانخة و مجانسة بين اللّه العادل، و الشرور الواقعة في العالم ـ الى القول بمبدأين: الأوّل: مبدأ الخير، و سمّوه «يزدان»، و الثاني: مبدأ الشر، و سمّوه «أهريمن»، و بذلك كانوا كمن هرب من المطر الى الميزاب، إذ أرادوا تنزيه اللّه من الشرور، فجعلوا له شريكاً.

و لكن أدرك بعض حكماء اليونان بطلان كلام الثنوية، و تبعهم حكماء المسلمين، فقالوا: إن الشرّ أمر عدمي، و العدم لا يحتاج الى علّة وجودية، قال الحكيم السبزواري رحمه الله في ذلك:

«والشرّ أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثم الأهرمن»

فالشرّ ليس وجوداً حتى نبحث له عن مبدأ باسم اهريمن أو أيّ اسم آخر، بل الشرّ إمّا نفس العدم، كالجهل الذي هو عدم العلم، و الموت الذي هو عدم الحياة، و المرض الذي هو عدم الصحة، و أمثال ذلك، أو انه أمر وجودي و لكنه يؤدّي الىٰ عدم أمر آخر، كالزلزال الذي يؤدّي الى عدم الحياة و عدم بقاء العمران و عدم استقرار الإنسان، أو السمّ الذي يؤدّي الى عدم حياة الانسان.

فالقسم الأوّل: شرّ بالذات، و هو عدم محض لا حاجة له الى علّة وجودية، بل هو مستند الى عدم علّة الوجود، و الثاني: شرّ بالعرض، و هو و ان كان له وجود، الا ان وجوده خير محض بالنسبة اليه، و قد تكون له أيضاً بركات و منافع في نظام الوجود، و شرّه من جهة ملازمته الذاتية للاعدام المترتبة عليه بسبب التزاحم الموجود في عالم الطبيعة، فخلاصة القول: ان وجود كل شيء خير له، و قد يكون مصحوباً بشرّ على غيره، الا ان هذا أمر نسبيّ و اعتباري.

فالشرّ بما هو عدم او عدمي، لا ينسب الى اللّه تعالىٰ بالذات و الحقيقة لانه معطى الوجود و ان نسب اليه حيناً ما فهو بالعرض و المجاز، و كان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يقول في دعائه: «الخير كله بيديك، و الشرّ ليس إليك»، و جاء في القرآن الكريم على لسان ابراهيم عليه السلام: ﴿**و إذا مرضت فهو يشفين**﴾[1] فنسب المرض الى نفسه، و نسب الشفاء الى اللّه عزّ وجل.

الماهيات منشأ الأعدام و الشرور

منصور: آمنّا ان الشرّ عدم أو عدمي، و لكن لماذا لم يملأ اللّه هذه الأعدام

١ـ شعراء (٢٦): ٨٠

بالوجود؟ و لماذا لم تخلق الامور العدمية كالسم و الزلازل بشكل لا تؤدّي الى الخسائر و اعدام الامور الاخرىٰ؟

ناصر: أولاً: إن عدم الامتلاء و تبدّل الأعدام الى وجودات مردّه الى ضعف القابل، لا الى اللّه الفيّاض، و ان عدم قابلية الجاهل أدّى الى حرمانه من فيض العلم، و عدم قوّة الجسم أدّى الى عدم بقائه حيّاً او عدم مقاومته للسمّ، او ولادة الشخص مكفوف البصر.

ثانياً: إن سببية الامر العدمي كالزلزال و السمّ الى النقصان و العدم و الشر لغيره، أمر نسبي و قياسي، فالزلزال شرّ بالنسبة لنا، لكنه خير لإصلاح الطبيعة، و السمّ شر يؤدّي بالإنسان الى الموت، و لكنه يُبقي على حياة الأفعىٰ و العقرب، و كما يقول ابن سينا رحمه الله: ان بصاق الانسان ـ خصوصاً اذا كان صائماً ـ شرّ و مضرّ بالأفعى، و لكنه خير للإنسان و موجب لحياته، اذن شرّية مثل هذه الامور نسبي و قياسي، و الامور القياسية، امور اعتبارية خارجة عن حقيقة الأشياء و دائرة الجعل و الايجاد الالهي، فما هو متعلق الجعل و الايجاد، هو الوجود النفسي و الحقيقي للأشياء، فالذي يخلق هو نفس الزلازل و السم، لا كونهما مضرّين، و كونهما شرّاً لغيرهما الذى هو أمر نسبي.

ثالثاً: إنّ إضرار الزلزال و السم بحسب الشرائط المخصوصة، لازم لوجودهما، كلزوم الزوجية للاربعة، و الحرارة للنار، و لوازم الشيء لا تكون متعلّقة للجعل و الايجاد بشكل مستقل، بل هي مجعولة بتبع جعل ملزومها، كما توجد الزوجية بايجاد الاربعة و الحرارة بايجاد النار، دون حاجة الى ايجاد مستقل، بل لا يمكن ذلك أساساً، و كذلك شرّية و اضرار الزلزال و السم ـ في الظروف المخصوصة ـ لم تخلق من قبل اللّه مستقلة، و انما خلق اللّه الزلزال و

السم، و كان الإضرار و الشرّية من لوازمهما القهرية التي لا تنفصل عنهما.

تقسيم الأشياء من زاوية الخير و الشرّ

منصور: إذا كان اللّه حكيماً و عادلاً و بعباده رؤوفاً رحيماً، و قد أوجد نظام التكوين على أفضل وجه ممكن، و خلق كلّ شيء على نحو ما يجب ان يكون، الم يكن من الأفضل عدم خلق و ايجاد هذا النوع من الموجودات الضارّة كالطوفان و الزلزال و الشيطان، مما يلزم منه الإضرار و الشر بالنسبة الى غيره، فيكون العالم، خيراً مطلقاً خالياً من الشرور و البلايا، و يغدو مهد الحياة و الاطمئنان، فلماذا خلقت هذه الامور التي يلزم منها الشرور؟!

ناصر: ان الامور التي يمكن وجودها بحسب الاحتمال العقلى البدوى على خمسة أقسام:

١ـ ما هو خير محض.

٢ـ ما هو شر محض.

٣ـ ما يغلب خيره على شرّه.

٤ـ ما يغلب شرّه على خيره.

٥ـ ما يتساوىٰ خيره و شره.

و القسمان الاخيران لا يوجدان من قبل اللّه الحكيم، و ذلك للزوم تقديم المرجوح على الراجح في القسم الرابع، و الترجيح بلا مرجح في القسم الخامس، و عليه يكون عدم إيجاد ما كان شرّه محضاً ـ و هو القسم الثاني ـ ثابتاً بالاولوية.

فلم يبق الا القسم الاول و هو ما كان خيراً محضاً، و القسم الثالث الذي يغلب خيره على شرّه، و مثال القسم الاول: الملائكة و الانبياء و الاولياء الكمّل. و مثال القسم الثالث: غير ما تقدّم من سائر الموجودات التي اوجدهااللّه. فعدم ايجادها للتخلص من شرها القليل، يلزم منه فقدان الخير الكثير، و هو تقديم للمرجوح على الراجح، و هو باطل، و قد قيل: «ان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، شرّ كثير»، و عليه يحكم العقل بلزوم ايجاد هذا النوع من الامور التي يغلب خيرها على شرّها، و ان خفي عنّا خيرها الكثير، و لم نر الا شرّها القليل.

نماذج من غلبة الخير على الشرّ

النموذج الاول: ان الزلزال و الطوفان و السم و نحوها مما نتصوره شرّاً، لو لم يكتب له الوجود، و بقي الناس و الحيوانات في مأمنٍ منها، لما بقي هناك موضع قابل للحياة على وجه الارض، الا ان تكون الارض وقفاً على عدد محدود من الأشخاص يخلّدون فيها، دون السماح للموجودات الاخرىٰ الكثيرة بالوجود، و هذا من مصاديق ترك الخير الكثير، مضافاً الى ان كثيراً من افراد الانسان اذا غفل عن ذكر الموت سيجرّ الويل على اخيه الانسان، بل الحيوان، و حتى الطبيعة، فما ظنّك بما لو أيقن بالخلود و عدم الموت، ثم ان الموت لا يعني الفناء التام، و انما هو مجرد انقطاع لارتباط الروح بالبدن، و تحليقها من عالم الطبيعة الى عالم البرزخ، و منه الىٰ عالم الآخرة الذى هو عالم اتم و اكمل و اشرف، و بذلك يكون الموت نوعاً من التكامل.

النموذج الثاني: لولا الزلزال و الطوفان و امثالهما مما يوجب التحول و التغير في الطبيعة، لما امكن للموجودات الاخرى أن تظهر على مسرح الحياة، فقد قال علماء الطبيعة قديماً و حديثاً: «لو انحسر التضادّ و الفساد و التحوّل من عالم الطبيعة، لانحسرت الحياة بتبع ذلك».

النموذج الثالث: ان الظروف و الشرائط التي أدّت الى قبح موجود ربما كان وجودها، اولى من عدم وجودها، و كان خير وجودها غالباً على شرّه، اذ اوّلاً: القبح و الجمال امر اعتباري و نسبي، فقد يكون الموجود جميلاً عند شخص و قبيحاً عند آخر. و ثانياً: على فرض وجود القبيح المطلق الذي يتفق الناس على تقبيحه، و لكن القبيح يُظهر الجميل، بحكم معرفة الأشياء باضدادها، فيكون القبيح جميلاً من هذه الناحية. و ثالثاً: ان قبح الموجود ربّما كانت فيه منفعة له، و مصلحة دنيوية أو اخروية، خفيّة او ظاهرة.

كلّ شيء في الوجود خيرٌ في الرؤية العرفانية للوجود

و بنظرة عقلية عرفانية فاحصة يمكن القول: بان جميع الحوادث التي تبدو بالنظرة السطحية كريهة و بشعة هي في الحقيقة جميلة و ممتعة و خير محض. إذ طبقاً لرابطة العلية و السببية بين الاشياء، يكون الخير هو الذي يجب ان يكون، و ما هو موجود هوالذى وجب ان يكون، و ايضاً انّ اللّه تعالى جميل و خير محض، و جميع الموجودات مظهر من مظاهره، و مظهر الجميل جميل.

مضافاً الى ان لجميع هذه الحوادث أثراً كبيراً في تربية الانسان و هدايته الى الكمال الذي يجب عليه بلوغه؛ لان الانسان خليط من القوى و الغرائز

المتنوعة من قبيل الشهوة و الغضب و الوهم و العقل، و عليه ان يسلك طريق التجرد و الكمال و مظهرية أسماء اللّه و صفاته، و ذلك بالوعظ و الارشاد و لكن باختياره و إرادته، و غالباً ما يغرق الانسان ـ للاسف الشديد ـ في بحر النعم الالهية، فيقع في حبال الشهوة و الغضب و الوهم، فيتجاهل الشرع والعقل، و اذا لم يصحُ من غفلته كان السقوط مصيره.

و بالنسبة الى الانبياء و الاولياء و ان لم يكن الامر كذلك الا انهم قد يعرض لهم عدم الالتفات الكامل و المشاهدة التامّة لجمال اللّه و جلاله، و عندها يرسل اللّه البلاء لحكمته و رحمته و رأفته، ليصرف الانسان عن كل ما سوىٰ اللّه، و عندها يتوجه الانسان الى اللّه الذي هو غاية الغايات.

قال تعالى: ﴿**و إذا أنعمنا على الإنسان أعرض و نأىٰ بجانبه و إذا مسّه الشرّ فذو دعاءٍ عريض**﴾.[1]

و قال أيضاً: ﴿**و لقد أرسلنا إلىٰ أُممٍ من قبلك فأخذناهم بالبأساء و الضّراء لعلّهم يتضرّعون**﴾.[2]

فنحن عندما نعلم الغاية من خلقنا، و نعلم أن بلوغ تلك الغاية لا يتأتّىٰ الا من خلال سلوك المنازل و المنعطفات التي يعبّر عنها باليقظة و التوبة و المحاسبة... و التسليم... والصبر و الرضا... و العزم و الارادة، و غيرها من الاسماء، الى التوحيد الكامل.

و نعلم أيضاً ان سلوك تلك المنعطفات لا يمكن الا من خلال إعداد الأرضية

١ـ فصّلت (٤١): ٥١

٢ـ الأنعام (٦): ٤٢

المناسبة للصراع بين قوى العقل و الوجدان و الشهوة و الغضب و الوهم و الخيال، و أن أفضل شيءٍ لإعداد تلك الارضية هى الكوارث و البلايا التي تعرض للإنسان و تدعو جنود العقل و الشيطان الى المواجهة، و تؤدّي الى عدم تعلق الإنسان بالمطامع الدنيوية الفانية، و الأخذ بيده الى عالم الغيب و الملكوت.

عندما نعلم ذلك، سندرك أن الكوارث و البلايا أفضل هبات اللّه التي يمنحها للانسان، اذ لا يمكن الوصول الى الهدف إلا بالإعراض التام عن هذه النشأة و الإلتفات الكامل الى المبدأ الأعلى، كما جاء في المناجاة الشعبانية: **«الهي هب لي كمال الانقطاع اليك، و أنر ابصار قلوبنا بضياء نظرها اليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل الى معدن العظمة... إلهي و ألحقني بنور عزّك الأبهج فأكون لك عارفاً و عن سواك منحرفاً»**. و هناك من البلايا ما بلغ بالانبياء و الاولياء الى أعلى مدارج الكمال، بل يمكن القول بانه لم يُصب بالبلاء الدنيوي أحد مثلهم، حتّى قال رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أوذي نبيّ مثل ما اوذيت».

ونعم ما قيل شعراً في الفارسيّة:

هر كه در اين بار مقرّب‌تر است

جام بلا بيشترش مى‌دهند

بمعنىٰ: «من كان أكثر قرباً في هذا البلاط، كان نصيبه من كؤوس البلاء أوفر».

و من هنا قيل: «البلاء للولاء»

تأثير البلايا و الصبر في قرب الإنسان من اللّه تعالى

فمن زواية اخرىٰ لابد من القول: بأن جميع البلايا و الصعاب التي تبدو شرّاً، ما هي الا وسائل اختبار و ابتلاء للانسان لا يمكنه بدونها بلوغ الكمال الذي هو غايته النهائية، و على الإنسان أن يكون حذراً عند وقوع المصائب، فلا يصاب بالجزع، و أن يتدرع بالصبر، ليتغلب على الحوادث: ﴿**و لنبلونّكم بشيءٍ من الخوف و الجوع و نقص من الأموال و الأنفس و الثمرات و بشّر الصّابرين**﴾،[1] فلو ان اللّه قد خلقنا للبقاء في هذه الدنيا الفانية، لحقّ لنا الاعتراض على البلايا و الصعاب، الا ان اللّه تعالى قال: ﴿**الّذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيُّكم أحسن عملا**﴾،[2] ففي اتّون البلايا و مفازات الحياة تتفتق القابليات الكامنة، و يعرف الألمعي من الناس، و الدنيا دار ممرّ والآخرة دار مقرّ.

و أحيانا تكون هذه الحوادث المؤلمة، عقوبة دنيوية لبعض المسيئين من الناس: ﴿**و إن تصبهم سيّئة بما قدّمت أيديهم فإنّ الإنسان كفور**﴾،[3] او تنبيهاً لبعض الأولياء نتيجة لتركهم ما هو أولىٰ: ﴿**و ذا النّون إذ ذهب مغاضباً فظنّ أن لن نقدر عليه فنادىٰ في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إنّي**

١ـ البقرة (٢): ١٥٥

٢ـ الملك (٦٧): ٢

٣ـ الشورىٰ (٤٢): ٤٨

كنت من الظّالمين﴾،[١] و عليه تكون خيراً أيضاً. و سيأتي ما يؤكد هذا الموضوع.

و اليك بعض الروايات حول ما تقدّم:

عن الامام الصادق عليه السلام انه قال: «سئل رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: من أشدّ الناس بلاءً في الدنيا؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: النبيّون ثم الأمثل فالأمثل، و يبتلىٰ المؤمن بعد على قدر ايمانه و حسن أعماله، فمن صحّ ايمانه و حسن عمله اشتدّ بلاؤه، و من سخف ايمانه و ضعف عمله قلّ بلاؤه».[٢]

و عن الامام الباقر عليه السلام انه قال: «ان اللّه عزّوجل ليتعاهد المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل أهله بالهديّة من الغيبة، و يحميه الدنيا كما يحمي الطبيب المريض».[٣]

و عن الامام الصادق عليه السلام انه قال: «قال رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: ان عظيم البلاء يكافأ به عظيم الجزاء، فإذا أحبّ اللّه عبداً ابتلاه بعظيم البلاء، فمن رضي فله عند اللّه الرضا، و من سخط البلاء فله عند اللّه السخط».[٤]

أجل، ان المؤمن الحقيقي هو الذي لا تُغرقه أمواج البلاء، بل يغوص في أعماقها ليفوز بلؤلؤ العلم و الايمان و المعرفة، و شهود الحقّ تعالى، و يجتاز العقبات فرحاً راضياً بقضاء اللّه مستسلماً حتّىٰ يصل الى حقيقة التوحيد.

١ـ الانبياء (٢١): ٨٧

٢ـ اصول الكافي، ج ٢، باب شدّة ابتلاء المؤمن، ص ٢٥٢، ح ٢

٣ـ المصدر المتقدم، ح ١٧

٤ـ المصدر المتقدم، ح ٨

جاء في الكافي عن امام الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام انه قال: «المؤمن هشّاش، بشّاش، ...بسّام».[١]

و قال ابن سينا في مقامات العارفين في كتاب الاشارات و التنبيهات، النمط التاسع، الفصل الحادي و العشرين:

«العارف هشّ بشّ بسّام، يبجّل الصغير من تواضعه، كما يبجّل الكبير، و ينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه، و كيف لا يهشّ و هو فرحان بالحق و بكل شيء، فانه يرىٰ فيه الحقّ، و كيف لا يستوي و الجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل».

و قال الفرغاني في كتاب «مشارق الدراري» و هو شرح تائية ابن‌الفارض، بعد البيت القائل:

شوادي مباهاةٍ هوادي تـنبّهٍ بوادي فكاهاتٍ، غوادي رجـيّةٍ

«فلا يهتم بالنوازل، و لا يغتمّ بالحوادث أصلاً، و لا تؤثّر فيه، فلا يُرى في عين البلايا و الحوادث العظيمة الا هشّاً، بشّاً، بسّاماً، مزّاحاً، فان الفكاهة و المزاح دليل عدم الانفعال عن الحوادث كعليّ كرم اللّه وجهه فانه ما كان يُرى قطّ في عين تلك الحوادث و النوازل الهائلة العظيمة من اختلاف الصحابة عليه و محاربتهم ايّاه الا بشّاشاً مزّاحاً حتى انه كان يقال فيه: «لولا دعابة فيه» فانه لما كان يعرف أصل ذلك و حكمته، و انه لابد من وقوعها لا يؤثر ذلك فيه أصلاً».[٢]

١ـ المصدر المتقدم، ص ٢٢٩

٢ـ الفرغاني، مشارق الدّراري، ص ٤٥٣

نعود الى ما كنّا نبحث عنه فقد بَعُدنا منه قليلاً، أجل إن الإنسان حينما يستذكر أو يطالع او يسمع صفات اولياءاللّه الحقيقيين و الأتقياء الواقعيين، يستشعر حالة من الوجد و الطرب من جهة، و الغبطة و الندم من جهة ثانية، فتستولي عليه حالة بين القبض و البسط.

دور وجود الشيطان في تفتّق القابليات و اختبار الإنسان

من الامور التي عدّت ملازمة للشرّ، و اشكل بها على العدل الالهي وجود الشيطان. فنقول: إن الشيطان و ان أوجب الإضرار بالآخرين، و لكن تترتب على وجوده ـ مع ذلك ـ منافع كثيرة، سواء اكان الشيطان عبارة عن قوى الشهوة و الغضب و الوهم الداخلة فينا ـ كما ذهب اليه بعض ـ ام هو كائن له وجود خارج و مستور عنّا، فان الشيطان من خلال تسويله و وسوسته يُرينا جانباً آخر من الحقيقة و الذى تكمن فيه الشرور و القبائح ويدعونا اليها، فيبدأ الصراع بين العقل و قوى الشهوة و الغضب و الوهم و الخيال، و يمتاز الصالح من الطالح، و الا فكيف يمكن لقابليات كائنٍ مختار كالإنسان و الجن أن تتفتق و تخرج من مكمنها؟ إن الشيطان في الحقيقة واحد من مدراء المسرح الذي يؤدّي فيه العقل و سائر القوىٰ أدوارها، و المدير الآخر هو اللّه و الشرع و أحكام العقل الواضحة، و لا يمتلك الشيطان من الاسلحة سوى الإعلام السيّء من الوسوسة و التسويل و التدليس و التلبيس، و لا يمكنه اجبار الانسان على السوء أو سلبه اختياره، مضافاً الى ان دائرة نشاط الشيطان تقف خارج حدود العقل، فلا يمكنه التوغّل فيه و اغواؤه و حرفه، الا بالنسبة الى أولياء الشيطان:

﴿**إنّه ليس له سلطان علىٰ الّذين آمنوا و علىٰ ربّهم يتوكّلون إنّما سلطانه علىٰ الّذين يتولّونه**﴾،[١] فليس له سلطان الا على الذين ركلوا العقل جانباً و جعلوا الشيطان وليّاً لهم. و اما المؤمنون الذين جعلوا اللّه وكيلاً عليهم، فليس له سلطان عليهم.

اتضح ان الامور التي تبدو انها تؤدّي الى الشرّ، فيها خيرات محجوبة عنّا، واقلّها هو الدور التربوي الذي تلعبه في صقل شخصية الانسان، و على حدّ تعبير الكاهن المسيحي ايرناؤوس: «ان العالم بما فيه من الآلام و البلايا الطبيعية التي يتعرّض لها الانسان، لم يعدّ ليتنعم فيه الإنسان في أعلى درجات اللّذة و أقل درجات العذاب و الالم، و مع ذلك فهو مناسب لغاية اخرىٰ مختلفة تماماً، ألا و هي صقل الروح و تربيتها».[٢]

شبهتان و جوابهما

اما الاشكال الثالث و هو خلق الانسان مختاراً ثم عقابه على ما يعمل من سوء فمردّه في الحقيقة الى تساؤلين:

١ـ لماذا خلق اللّه الانسان مختاراً، يتمكن من اختيار الشرّ و الظلم و يرتكبها؟

٢ـ و لماذا يعاقبه على ذلك دنيوياً بانواع القصاص و الحدود، و يعاقبه أحياناً برزخياً و اخروياً؟

١ـ النحل (١٦): ٩٩ و ١٠٠

٢ـ جان هيك، نقلاً عن فلسفة الدين، ترجمة بهزاد سالكي، ص ١١٢

اما الاول: فجوابه ما تقدّم من ان اللّه سبحانه مفيض للوجود العيني و الخارجي للأشياء، و ان الماهيات و القوابل تنتزع من الوجودات الخاصة، و امتيازات القوابل ذاتية لها، فلا يمكن اعطاؤها و لا سلبها، كالانسان و الحصان و ما شاكلهما، فهي مرتبطة باللّه من حيث الوجود و قائمة به، الا ان هذا لا يعني ان اللّه جعل الانسان انساناً و الحصان حصاناً، بل الانسان انسان بالذات، و الحصان حصان بالذات، و ان كون الانسان فاعلاً مختاراً يمكنه اختيار الخير أو الشر، أمر ذاتي له، فالانسان يعني الماهية الكذائية المختارة، و قد أوجد اللّه هذه الماهية، و أما سبب اعطاء الوجود لمثل هذه الماهية المتمكّنة من ارتكاب الشرّ و المعصية، فجوابه ما تقدم في خلق الشيطان، **فأولاً**: إن اللّه فيّاض على الاطلاق، فكل ما يقبل الوجود يكون مشمولاً لفيضه، و ان الوجود خير محض، و الشرّ أمر عدمي.

و ثانياً: ان هذا الأمر العدمي لازم لهذا الوجود، و لا يمكن انفكاكه عنه.

و ثالثاً: ان الخير فيه غالب على شرّه.

و رابعاً: ان ما يعد شرّاً، فيه مصالح، منها بروز الارضية لتفتق القابليات والكفاءات الكامنة فى هذاالفاعل المختار.

الإختلاف الماهوي بين الإنسان و الشيطان

منصور: هناك اختلاف بين الشيطان و الانسان، فالشيطان ظاهراً لا يصدر منه سوى الوسوسة و الشيطنة، في حين هناك من الناس من يقدم على فعل الخير باختياره و يبتعد عن الشرّ، و عليه يمكن للإنسان أن يكون مختاراً،

و مع ذلك يختار الخير و يُرجّحه على الشر، فلماذا لم يخلق الناس بأجمعهم بنحوٍ يختارون معه الخير دائماً بارادتهم؟ فلو لم يكن هناك امتناع منطقي من اختيار الخير في مورد واحد أو عدّة موارد، لم يكن هناك امتناع منطقي من ان يكون هذا هو اختياره دائماً.

فمع وجود الامكان الذاتي لهذا الأمر فإما أن لا يكون اللّه قادراً مطلقاً على خلق جميع الناس مختارين للخير دائماً، أو أنه قادر مطلق، و لكنه لم يرد فعل ذلك، و عندها يحصل لنا شك في حكمته و عدله.

ناصر: اولاً: ان الشيطان فاعل مختار أيضاً، و يقوم باعماله الشيطانية باختياره و الا لما توجّه اليه التكليف.

ثانياً: يمكن عكس الاشكال على سبيل المعارضة، فنقول: هناك من الناس من يختار الشر، فلا يمتنع منطقياً من ان يكون جميع الناس قادرين على فعل الشرّ باختيارهم دائماً، و عدم خلق اللّه لهم كذلك، اما لعجزه، او ان هناك على نحو الاجمال عدالة و حكمة من عدم خلقهم كذلك مع القدرة عليه.

بيان علاقة الافعال الاختيارية بالفاعل المريد و المختار

ثالثاً: ان العلاقة بين الفاعل المريد المختار و فعل الخير، علاقة امكانية، اي من الممكن صدور الخير من الانسان المريد و المختار، و قد لا يصدر و لا يوجد منه ذلك، فصدور وجود الخير عنه ممكن ذاتاً و كذلك عدمه، و قد ثبت في محله ان الوجود و العدم لممكن الوجود متساويان، بمنزلة كفّتي الميزان، فإن أراد علّة الممكن ان توجده او تعدمه، وجب ان يكون هناك مرجّح ليخرجه من حالة

التساوي، و تبعاً لذلك المرجّح سيغدو الممكن حتمي الوجود او حتمي العدم، و طبعاً يكفي لعدم المعلول مجرد عدم علة الوجود، ولو اراد الانسان اختيار الخير الذي يمكن وجوده و صدوره عنه، وجب أن يكون لديه مرجّحٌ لوجود الخير، و الا لما أقدم على فعل الخير أبداً، سواء اكان ذلك المرجّح أمراً داخلياً كالعلم و التربية، ام خارجياً مثل الشرع والارشاد و الوعد على فعل الخير، و الوعيد على فعل الشرّ.

رابعاً: ان ما قلته من انه اذا امكن لشخص في مورد خاصّ اختيار الخير بإرادته، امكن لسائر الناس اختيار الخير بإرادتهم في جميع الحالات و الظروف، ليس صحيحاً لاختلاف الاشخاص من ناحية الامكانات و الظروف، فكل شخص ـ بالالتفات الى الظروف المخصوصة في المورد الخاص ـ هو شخص واحد، و تسرية الحكم منه الى شخص او أشخاص آخرين، هو التمثيل الباطل منطقياً.

كيفية تأثير المرجّحات الداخلية و الخارجية في الارادة

منصور: الناس مختارون باجمعهم، و طبقاً لما ذكرته يكون صدور الفعل عنهم و عدمه بحاجة الى مرجّح، و لكن الجدير بالذكر أنّ المرجّحات الخارجية كالشرع و الوعظ و الوعد و الوعيد، تتساوى نسبتها الى افراد الانسان غالباً، و المرجّحات الداخلية و إن اختلف فيها البعض ـ كالتربية الصالحة و العلم و بعد النظر و أمثالها ـ إلا انها كمالات ثانوية، يحصل عليها الانسان بمرور الايام، دون ان يكون لها دخل في تكوين حقيقته، مع غض النظر عن وجود التأمّل في سبب و كيفية ظهورها، و عليه فالناس متساوون بحسب الطبيعة الانسانية و

الكمال الاول، فلابد ان يكون صدور الخير من جميعهم و في جميع الظروف متساوياً، مع انك تثبت خلاف ذلك.

ناصر: يختلف الناس في قابلياتهم و طينتهم الاولية و بنيتهم الذاتية، مما يؤدّي الى اختلافهم في ظهور المرجحات الداخلية من التربية و العلم و بعد النظر، و الانصياع للمرجحات الخارجية من الوعظ و الشرع و الوعد والوعيد، فيختلفون في النتيجة من ناحية صدور الخير عنهم.

منصور: لازم هذا الكلام ان صدور الخير و الشرّ من الانسان راجع الى امور ذاتية لا تقبل التغيير، و ليس للانسان دور و اختيار تجاه تلك الامور و تلك الطينة على حدّ تعبيرك، فهي امور أوجدها اللّه، فتكون افعال الخير و الشرّ مقدّرة مسبقاً، و مع ذلك تقول: الانسان كائن مختار، و هذا تناقض واضح. و كما يقول جون هيك: «يكمن التناقض في قولنا: ان اللّه قد خلقنا بنحو نعمل على ضوئه بشكل خاص، ثم نقول: نحن وجودات مستقلة عن اللّه، فلو كان اللّه قد قدّر سابقاً جميع افكارنا و أعمالنا. فلسنا أحراراً و لا مسؤولين امام اللّه، لأنّ هذه الحرية المزعومة شبيهة بحرية المنوَّم مغناطيسياً، حيث يتصرف بوحي من ارادة المنوِّم، و يرىٰ نفسه حرّاً في افعاله، مع انه واقع تحت سيطرة المنوِّم و اختياره».[1]

اختلاف افراد الانسان ذاتاً و تأثيره على الإرادة

ناصر: صحيح ان الناس مختلفون ذاتاً و بحسب الطينة و القابلية، و لكن

١ـ جان هيك، فلسفة الدين، ترجمة بهزاد سالكي، ص ٩٩

ينبغي لنا الالتفات الى ان الذاتي على نوعين:

١ـ الذاتي الثابت بنحو اللزوم و الضرورة، و لا يمكن انفكاكه بأي نحو من الانحاء، كالزوجية للاربعة، و الفردية للخمسة، فلا يمكن للاربعة ان لا تكون زوجاً، و لا يمكن للخمسة ان لا تكون فرداً.

٢ـ الذاتي الثابت بنحو الاقتضاء دون العلية التامة، و الذي يمكن انفكاكه تحت الظروف المعيّنة، كالبرودة بالنسبة الى الماء، حيث تقتضي طبيعة الماء ان يكون بارداً، و لكن ـ مع ذلك ـ يمكن انفكاك هذه البرودة عن الماء بوضعه فوق النار فيغدو حارّاً.

و الافراد الذين يميلون بحسب طينتهم الى فعل الشر، تكون طينتهم ذاتية بالمعنىٰ الثاني، فلا يكونون مسلوبي الاختيار تجاه الخيرات و الشرور، كالمصاب بداء الرعاش فترتعش يده دون اختياره، بل ان هؤلاء الافراد قادرون على فعل الخير برغم صعوبته عليهم، و لكن من باب «أفضل الأعمال أحمزها» يكون ثوابهم اكثر. و من هؤلاء من يجاهد نفسه و يجبرها على فعل الخير، فهم الذين قال اللّه فيهم ﴿**اللّه وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظّلمات الىٰ النور**﴾.[١] و منهم من ارتكب الجرائم و الموبقات و ضلّ في المتاهات، و زاد طينته الاولى بلّة فأولئك ﴿**ظلمات بعضها فوق بعض**﴾،[٢] بل قد يصل به الامر الى درجة يصدق معها في حقّه قوله تعالى: ﴿**سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون**﴾،[٣] فلا يعود الارشاد و الوعد والوعيد مؤثراً فيهم، و

١ـ البقرة (٢): ٢٥٧
٢ـ النور (٢٤): ٤٠
٣ـ يس (٣٦): ١٠

يغدو الشقاء و الخبث فيهم ذاتياً بالمعنى الاول، و يكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**ذهب اللّه بنورهم و تركهم في ظلمات لا يبصرون**﴾.[١]

شبهة المجازاة و جوابها

اما السؤال الثانى القائل: خلق اللّه الانسان قادراً مختاراً، فيقوم على اساسه بفعل الشرّ و يرتكب المعاصي، فلماذا يعاقبه بالعقوبات الدنيوية من قبيل الحدود و القصاص، او البرزخية و الاخروية؟

فجوابه: ان الذي يقترف المعاصي و الشرور باختياره عناداً و تقصيراً لا تكون معاقبته قبيحة، بل هي عين الاحسان و العدل، فان العقوبات الدنيوية كالقصاص و الحدود و بعض البلايا كبعض الزلازل و الطوفان و غيرها تؤدّي الى تأدّب المذنب و استيقاظه و انتقاص عذابه الاخروي، و ازالة النقص الذي أصاب الروح بسبب اقتراف الذنب، فقد جاء في الحديث: «الآلام تمحيصات للذنوب» و «الحدود كفّارة لاهلها»،[٢] كما ان فيها عبرة للآخرين من افراد المجتمع، مما يوفّر الارضية المناسبة للمناخ السالم للتكامل المعنوي و حتّى المادي.

كما ان العقوبات البرزخية و الاخروية ليست عقوبات اعتباطية جزافية، من قبيل العقوبات التي يفرضها الملوك و المستبدّون من الحكام، و انما هي لازمة لأعمال المذنب بل هى عينها تتجسد فى البرزخ او الآخرة علىٰ صورة نار

١ـ البقرة (٢): ١٧
٢ علم اليقين، للفيض الكاشاني، ص ١١٢٦ و ١١٢٧

او ثعبان او عقرب و نحو ذلك، كما تدل كثير من آيات القرآن على عينية العقوبة للعمل، كقوله تعالى: ﴿**و ما تجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾،[١] و قوله: ﴿**و يقول ذوقوا ما كنتم تعملون**﴾[٢] و قوله: ﴿**إنّ الّذين يأكلون أمّوال اليتامىٰ ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً و سيصلون سعيرا**﴾،[٣] و قوله: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره**﴾.[٤]

هذا، مع ان اكثر المذنبين يتخلصون من العذاب الاخروي بشفاعة الشافعين، من الانبياء و الأئمة عليهم السلام و الأولياء و الصالحين، بل و حتى بشفاعةاللّه عزّوجل.

ثم لا يخفىٰ ان الشفاعة ليست نوعاً من الوساطة الاعتباطية ـ كما هو راسخ في اذهان بعضٍ ـ و الا كانت عين الظلم، و انما هي ـ كما يظهر من لفظها ـ ضمّ أمر الى أمر آخر يتم به اكماله على نحو المعونة، و يستفاد من جميع معاني الشفاعة، وجوب ان يكون المشفوع له على شيءٍ من الصلاح و سلامة المعتقد و الايمان الناقص فيتمّ اكماله بضمّ الشفاعة اليه و ينجو عندها من العذاب، و بديهي ان هذا الصلاح و الايمان الاجمالي يجب تحصيله في هذه الدنيا التي هي مزرعة الآخرة، و الا كانت الشفاعة في غاية العسر و الصعوبة، قال تعالى: ﴿**واتّقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً و لا يقبل منها شفاعة و لا يؤخذ منها**

١ـ الصافات (٣٧): ٣٩
٢ـ العنكبوت (٢٩): ٥٥
٣ـ النساء (٤): ١٠
٤ـ الزلزال (٩٩): ٧ و ٨

عدل و لا هم ينصرون﴾.[١]

كما نقل عن بعض العلماء المتقدّمين انه قال: «يجب أخذ الشفاعة الى الآخرة من هذه الدنيا».

منصور: أراك تعبت لكثرة ما تكلمت، و قد استفدت منك كثيراً، فاشكرك جزيل الشكر على ذلك.

ناصر: و انت بوصفك مستمعاً قد تعبت بدورك أيضاً، و ربما كان التعب أسرع الى السامع منه الى المتكلم. و ها هي الشمس قد جنحت الى المغيب فعلينا الاستعداد لاداء الصلاة، و قبله نتناول كوباً من الشاي.

١ـ البقرة (٢): ٤٨

الفصل الخامس: المعاد

(بعد فترة الإستراحة) قال **منصور:** استناداً إلىٰ ما سمعته من جدّتي و غيرها أنّ اصول الدين الإسلامي خمسة: «التوحيد و العدل و النّبوة و المعاد و الإمامة»، بقي علينا المعاد و ضرورته، و يسعدني أن استمع إلىٰ ايضاحاتك في هذه المسألة المهمّة أيضاً.

ناصر: إنّ كلمة "المعاد" مصدر ميمي، و اسم زمان و مكان من مادة "عود" بمعنى الرجوع، و المراد منها رجوع افراد الانسان بعد الموت في نشأة اخرىٰ غير نشأة الدنيا؛ ليصلوا إلى الغاية و الهدف من خلقهم، و يقطفوا ثمار و نتائج اعتقاداتهم و اخلاقهم و اعمالهم، و كما أشرت فإنّ المعاد من اصول الدين المتّفق عليها و من ضروريات الدين الإسلامي المقدس بل و جميع الاديان السماوية، و قد أخبر به جميع أنبياءاللّه و أوصيائهم عليهم السلام، و قد ثبتت حتمية المعاد و رجوع الناس، و الحساب و الكتاب، و استعراض الاعمال و مكافأة المؤمنين، و مجازاة الكافرين و المقصرين استناداً إلىٰ دلالة صريح آيات كتاب اللّه،

والأخبار المتواترة عن المعصومين عليهم السلام، قال تعالىٰ: ﴿**إنّ السّاعة لآتيةٌ لاريب فيها و لكنّ أكثر النّاس لا يؤمنون**﴾.[١]

ولو فرض أنا عجزنا عن إقامة البرهان العقلي على إثبات المعاد، كفتنا الأدّلة النّقلية من الكتاب و السنة و إخبار الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام، بعد ما ثبت عندنا حقيتهم و عصمتهم.

ولو فرض مع ذلك أنّ شخصاً يشَكُّ في المعاد و الحساب و الكتاب و جزاء الأعمال، فقد جرت سيرة العقلاء على تنجّز الاحتمال في الأمور المهمّة، فلو أخبر طفلٌ على نحو الجد بوجود خطرٍ في مكانٍ و كان الخطر كبيراً، فإنّ العقلاء سيأخذون جانب الإحتياط و لا يلقون بأنفسهم إلى التّهلكة، فهل إخبارُ جميع أنبياء اللّه و أوصيائهم و الكتب السماوية عن وجود المعاد و رجعة جميع الناس، لا يعدل في الميزان خبر طفلٍ صغير؟! و هل لدىٰ منكري المعاد يقينٌ بكذب هذه الأخبار بأجمعها؟!

برهان على اثبات المعاد

لقد خلق اللّه الانسان لحكمة، و احدىٰ صفات اللّه التي تكرر ذكرها في القرآن صفة «الحكيم»، فإن الدقة الموجودة في نظام التكوين، و النظم و الترتيب الذي يحكم الكائنات الصغيرة و الكبيرة، و منها الانسان و اعضاؤه و جوارحه، تحكي عن حكمة اللّه تعالى، و ان هناك مصالح وغايات و اهدافاً

١ـ غافر (٤٠): ٥٩.

لكل واحد من الكائنات الارضية و السماوية.

و قد تحدثنا في الفصل الاول حول معرفة اللّه و صفاته، و أنه واجد لجميع الصفات الكمالية، و منزّه عن كل نقص بشكل تفصيلي، و من جملة الصفات الكمالية صفة الحكمة، بمعنى ان اعمال اللّه و منها خلق الانسان لم تكن عبثاً، قال تعالى في هذا الشأن:

١ـ ﴿**أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً و إنّكم إلينا لا ترجعون**﴾.[١]

٢ـ ﴿**و ما خلقنا السّماوات و الأرض و ما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلا بالحقّ و لكنّ أكثرهم لا يعلمون، إنّ يوم الفصل ميقاتهم أجمعين**﴾.[٢]

يستفاد من هذا النوع من الآيات ان خلق الانسان لا يخلو من هدف، و ان الهدف منه هو الرجوع الى اللّه.

٣ـ ﴿**إنّ في خلق السّماوات و الأرض و اختلاف اللّيل و النّهار لآيات لأُولي الألباب، الّذين يذكرون اللّه قياماً و قعوداً و على جنوبهم و يتفكّرون في خلق السّماوات و الأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار**﴾.[٣]

يستفاد من هذه الآية الشريفة ان نظام الكون و تحولاته، يحكي عن وجود الخالق و صفاته الكمالية، و منها العلم و القدرة و الحكمة، و بما انه حكيم لا يكون خلق هذه الكائنات باطلاً، بل هناك هدف حكيم وراء خلق الانسان

١ـ المؤمنون (٢٣): ١١٥

٢ـ الدخان (٤٤): ٣٨ ـ ٤٠

٣ـ آل‌عمران (٣): ١٩٠ و ١٩١

الفاعل المختار و ماله من الخصائص التي تميّزه عن سائر الكائنات. و من الحكمة الالهية إراءة الصراط المستقيم و سنّ التكاليف التي تؤدي بالانسان الى بلوغ هدفه النهائي، و ان انحرافه عن ذلك الهدف اختياراً يؤدّي به الى هاوية النار، و لذا عقّب الكلام بقوله: «فقنا عذاب النار.»

٤ـ ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدىً﴾.[١]

٥ـ و عن أميرالمؤمنين عليه السلام قوله: «و ان الخلق لا مقصر لهم عن القيامة، مرقلين في مضمارها الى الغاية القصوى... قد شخصوا من مستقر الاجداث و صاروا الى مصائر الغايات».[٢]

٦ـ و في كتاب له عليه السلام الى ولده الحسن عليه السلام: «و اعلم انك انما خلقت للآخرة لا للدنيا..».[٣]

خلاصة القول: إن اللّه لما كان حكيماً، لا يعتريه نقص، و لا تخلو جميع أفعاله من حكمة و غاية عقلائية، كانت المنظومة الكونية ـ و منها الانسان ـ متّجهة الى غاية نهائية، و هي ذات اللّه تعالى.

إن الإنسان أشرف مخلوقات هذا العالم، و هو حاوٍ لجميع كمالات العناصر و المركبات العلوية و السفلية، و قد خلق لهدف اسمىٰ و اشرف، الا و هو بلوغ الكمال المطلق و مشاهدة الجمال الربوبي الذي هو غاية غايات نظام الوجود، و سيتجلىٰ هذا الأمر في عالم أسمى من هذا العالم، و قد جاء في الحديث القدسي:

١ـ القيامة (٧٥): ٣٦
٢ـ نهج‌البلاغة، الخطبة ١٥٦
٣ـ المصدر المتقدم، الكتاب ٣١

«يا ابن آدم خلقت الاشياء لأجلك و خلقتك لأجلي».[١]

كما ان اللّه تعالى هو مبدأ المبادئ، فهو كذلك غاية الغايات في نظام الوجود، قال تعالى: ﴿**يا أيّها الإنسان إنّك كادح إلىٰ ربّك كدحاً فملاقيه**﴾،[٢] و قال أيضاً: ﴿**إن إلىٰ ربّك الرّجعىٰ**﴾،[٣] و قال ايضاً: ﴿**إنّا للّه و إنّا إليه راجعون**﴾.[٤]

قوس النزول و الصعود في الوجود و الحركة الجوهرية

سبق أن قلنا: إن لنظام الوجود قوسين:

١ـ قوس النزول الذي يبدأ من عالم العقل، اي المجرّدات التامّة و الملائكة المقرّبين، و ينتهي الى أدنىٰ موجود و هو الهيولىٰ و المادة الاولى لعالم الطبيعة.

٢ـ قوس الصعود، الذي يبدأ من الهيولىٰ الاولى، أي أدنىٰ موجود ـ مادّة المواد ـ و ينتهي إلىٰ عالم العقل و المجردات التّامة؛ لأنّ مادة المواد تامّة القابلية، و لها قابليات متنوعة، و ان اللّه تعالى تامّ الفاعلية و فيّاض على الاطلاق، و بلطف اللّه تعالى تتحرك المادة في مختلف المسيرات و تتلبس بصور و فعليّات متنوعة حتى تبلغ مرتبة العقل و الوصول الى اللّه تعالى، التي هي الغاية من خلق الانسان.

١ـ الفيض الكاشاني، علم اليقين، ص ٦٨
٢ـ الانشقاق (٨٤): ٦
٣ـ العلق (٩٦): ٨
٤ـ البقرة (٢): ١٥٦

تبدأ المادة بالحركة الجوهرية في قوس الصعود بالعودة نحو مراحل التكامل على غرار مراحل النزول التي اجتازتها[١] دون ان تفقد كمال المراحل السابقة، فلا يكون بنحوالخلع و اللبس، بل بنحواللبس بعد اللبس.

اذن فالانسان بحركته التكاملية في قوس الصعود في حالة موت و حياة مستمرة، اي انه يفقد التعيّن و الصفة السابقة، و يتلبس بتعيّن و صفةٍ جديدة، وان فقدان التعيّن السابق لا يعني فقدان الكمال السابق، بل هو بمعنىٰ فقدان الماهية و الحدّ السابق، وكلما ارتفع في قوس الصعود، اقترب من مصدر النور والحق تعالى اكثر، و من هنا يفقد ماهياته و حدوده السابقة و تقل محدودياته الوجودية، و لذلك يكون علم الانسان في عالم البرزخ أشد منه في عالم الدنيا، كما ان علمه في الآخرة أشدّ منه في عالم البرزخ، قال تعالى: ﴿**فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد**﴾.[٢]

ان حقيقة المعاد الكامل و التام تعني بلوغ مرتبة التجرد الكامل و العقل الصرف، و الوصول الى اللّه و مشاهدة جماله الربوبي، و يتجلىٰ ذلك بشكل كامل يوم القيامة، قال تعالى: ﴿**وجوه يومئذٍ ناضرة الى ربها ناظرة**﴾[٣] فهذه هي الغاية من خلق الانسان الذي هو أسمى و اطيب ثمار عالم الطبيعة، فهو

١ـ قال تعالى: ﴿كما بدأكم تعودون﴾؛ الاعراف (٧): ٢٩، طبعاً ليس المراد عين تلك المراحل حتى يلزم منه اعادة المعدوم، و تكرار تجلي الحق تعالى، و هو باطل عند العرفاء و الفلاسفة، و من هنا قيل: ان حركة الموجودات الى الحق تعالى دورية و ليست مستقيمة ﴿دنىٰ فتدلّىٰ فكان قاب قوسين أو أدنىٰ﴾؛ النجم (٥٣): ٨ و ٩

٢ـ ق (٥٠): ٣٢

٣– القيامة (٧٥): ٢٢ و ٢٣

لامتلاكه النفس المجرّدة لا يفنىٰ بالموت، بل ينتقل من عالم الطبيعة الى عالم البرزخ، و منه الى الآخرة في القيامة الكبرى، و سيحتفظ بشخصيته و هويته على كل حال، و سيكون الموجود في الآخرة هو الموجود في الدنيا، و من هنا فإن الذين تمكنوا في هذه الدنيا و قبل الموت الاضطراري من طيّ منازل الكمال بحركتهم المعنوية و ماتوا بالموت الاختياري[١] قد وصلوا بحسب باطن ذواتهم الى حقيقة المعاد في هذه النشأة، و ان كانوا بحسب البدن المادي و العنصري لا يزالون في هذا العالم، و لم يبلغوا المعاد العمومي و الشمولي، و هؤلاء ليس عليهم حجاب يحول دون مشاهدتهم نور الحق تعالى، و ليس لهم محاسب؛ لانهم قد حاسبوا أنفسهم في هذه النشأة،[٢] و يرون المنعّمين في الجنة و الرازحين في النار و ما هم عليه من النعيم و العذاب.[٣]

و من هنا قال الامام علي عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»[٤] و ما ذلك إلا لأن هؤلاءالعظماء و الافذاذ في نظام الوجود قد اجتازوا قوس الصعود

١ـ كما جاء في الحديث الشريف: «موتوا قبل ان تموتوا» بحارالانوار، ج ٧٢، ص ٥٩ و ٦٩

٢ـ جاء في الحديث: «زنوا أنفسكم قبل ان توزنوا، و حاسبوها قبل ان تحاسبوا» تصنيف غرر الحكم، ص ٢٣٦

٣ـ قال تعالى: ﴿كلا لو تعلمون علم اليقين لترونّ الجحيم، ثم لترونّها عين اليقين﴾ التكاثر: ٥ ـ ٧، و عن أميرالمؤمنين عليه السلام في نهج‌البلاغة: «فهم و الجنة كمن قد رآها، فهم فيها منعمون، و هم و النار كمن قد رآها، فهم فيها معذّبون» نهج‌البلاغة، خطبة المتقين، رقم ١٩٣

٤ـ بحارالانوار، ج ٤٠، ص ١٥٣. المناقب، ج ٢، ص ٣٨

بأكمله بحسب باطن ذواتهم عليهم السلام[١] فبلغوا مرتبة العقل الاكمل و الاسمىٰ:[٢] اي انهم و صلوا الى تجرّد فوق التجرد الانساني الذي يمتلكه جميع الناس بنحو تشكيكي؛ لان العقل موجود يفوق النفس، فالنفس و ان كانت مجرّدة عن المادّة في مرتبة الذات، و لكنها بحاجة في مرتبة الفعل والفاعلية الى الاداة و المادة المتمثلة بالبدن، في حين ان العقل مجرد عن المادة في مرتبتي الذات و الفعل، والانسان يبلغ في مرحلة التكامل الأولىٰ، مرحلة التجرّد النفسي، ثم يبلغ التجرّد العقلي.

باستطاعة الإنسان الكامل ان يبلغ مرتبة العقل و التجرّد التامّ في هذه النشأة الماديّة من عالم الدنيا، و من هنا تمكن الأنبياء و أئمة الهدىٰ عليهم السلام بمجرّد ارادتهم من دون حاجة الى أداة مادية من الاتيان بالمعاجز، فكما نتمكن بمجرّد ارادتنا و باذن اللّه من خلق الصور المتنوعة في أذهاننا،[٣] فان باستطاعتهم خلق هذه الاشياء في العالم الخارجي باذن اللّه، كما كان بإمكان عيسىٰ عليه السلام ان يحيي الموتىٰ،[٤] و تمكّن عليّ عليه السلام من قلع باب خيبر بإشارته، حتّى ورد عنه قوله: «واللّه ما قلعت باب خيبر و قذفت به أربعين ذراعاً لم تحسّ به أعضائي، بقوة جسدية و لا حركة غذائية، و لكن أُيّدت بقوة ملكوتية، و نفس بنور ربها مضيئة»،[٥] و تمكّن الامام الكاظم عليه السلام بحضور هارون الرشيد ـ باشارة عقلية ـ

١ـ «نحن السابقون، و نحن الآخرون»؛ بحارالانوار، ج ٢٦، ص ٢٤٨
٢ـ ﴿دنىٰ فتدلّىٰ فكان قاب قوسين أو أدنىٰ﴾؛ النجم (٥٣): ٨ و ٩
٣ـ قال تعالى: ﴿و ما تشاؤون إلا أن يشاء اللّه﴾؛ الانسان (٧٦): ٣٠
٤ـ ﴿و أُحيي الموتىٰ بإذن اللّه﴾؛ آل‌عمران (٣): ٤٩
٥ـ بشارة المصطفىٰ لشيعة المرتضىٰ، ص ٢٣٥

من تبديل الأسد المنقوش على الستارة الى أسد حقيقي،[١] و ما ذلك إلا لأنهم قد توصّلوا في هذه النشأة الى مقام العقل و التجرّد التام.

و أما الذين لم يبلغوا الكمال التام في هذه النشأة، فسيبلغونه بعد الموت، واجتيازهم درجات النعيم او دركات الجحيم، اذا لم يخلدوا في النار.

يستفاد من كثير من روايات أهل البيت عليهم السلام أن الإنسان إذا تمكّن من حفظ إيمانه الى حين الوفاة، فإنه و ان مكث في النار مدة ـ يختلف مقدارها باختلاف الذنوب ـ بغية تطهيره و تصفيته من الأدران، و لكنه سيخرج منها، كالذهب المشوب الذي يصهر في البوتقة ليخرج صافياً من الشوائب و يغدو ذهباً خالصاً، و الخالد فى النار ايضاً بعد ان ذاق طعم العذاب فى بوتقة «نارالله الموقدة» ربّما تناله رحمة اللّه و يتصل به عزّوجل، بل قد يستعذب عذاب اللّه.

و بذلك يمكن الإجابة عن الإشكال القائل بعدم تكافؤ المعصية مع شدّة العذاب الاخروي و الخلود في النار، فإن العذاب سيغدو بعد مدّة عذباً له، بحكم مسانخته لذاته.

دليل المتكلمين على ضرورة المعاد

أثبتنا ضرورة المعاد من طريق الحكمة الالهية، أما الآن فنتعرض الى اثباته على طريقة المتكلمين:

لا شكّ في عالم الأجسام ـ أي هذه النشأة من الدنيا ـ من وجود تزاحم و تضادّ بين الارادات المشروعة و غيرها، و قد يُحرم ذو حق من حقّه ظلماً و

١ـ بحارالانوار، ج ٤٨، ص ٤١

عدواناً دون ان يكون له سلطان و قوة على استرجاع حقّه المهضوم، و قد يفارق الحياة على ذلك، في حين ان هذا الظلم قد وقع في مملكة اللّه‌تعالى، فلو لم يُرجع اللّه اليه حقه في عالم آخر، كان ذلك ظلماً ثانياً يتعرض له المظلوم على يداللّه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيرا.

كما ان المساواة بين المطيع و العاصي، و عدم التفريق بينهما ظلم، و منشأ كل ظلم يعود الى نقص في الظالم، و لا يتصور النقص في وجود الحقّ تعالى، و عليه لا يتصور ايّ ظلم في حقّه تعالى.

و عليه من الضروري ان تكون هناك محكمة عدل بعد خروج المظلوم و الظالم، و المطيع و العاصي من هذه الدنيا؛ لاعادة حق المظلوم و معاقبة العاصي و مكافأة المطيع في عالم يدعىٰ بـ «عالم المعاد» و «الآخرة».[1]

النقص و الكمال الإختياريان و غير الإختياريين

لا يخفىٰ ان الكمال أو النقص الحاصل في قوس الصعود و تكامل الانسان، ناتج عن الافعال و الحركات، و هو صورة حقيقية و واقعية عنها، في حين ان الكمال و النقص في قوس النزول و خلقة الإنسان ليس ناشئاً عن فعل الانسان

١ـ قال تعالىٰ: ﴿إليه مرجعكم جميعاً وعد اللّه حقّاً إنه يبدؤ الخلق ثمّ يعيده ليجزي الّذين آمنوا و عملوا الصّالحات بالقسط والّذين كفروا لهم شراب من حميم و عذاب أليم بما كانوا يكفرون﴾؛ يونس (١٠): ٤

و قال ايضاً: ﴿يوم تبدّل الأرض غير الأرض و السّماوات و برزوا للّه الواحد القهّار، و ترىٰ المجرمين يومئذ مقرّنين في الأصفاد، سرابيلهم من قطران و تغشىٰ وجوههم النّار، ليجزي اللّه كلّ نفس ما كسبت إنّ اللّه سريع الحساب﴾؛ ابراهيم (١٤): ٤٨ ـ ٥١

و حركته، بل هو معلول للشروط و المقدمات المادّية و غير المادّية لوجود الإنسان الخارجة عن ارادته و اختياره، و هذا بنفسه دليل على ان نظام النزول و الصعود في الوجود كالقوس المنحني و ليس مستقيماً.[1]

و أيّاً كان فالبرهان الاول يثبت معاد جميع الناس سواء الكامل منهم و غير الكامل، بينما أثبت برهان المتكلمين ـ الذي يدور حول ردّ مظالم العباد و ثواب الأعمال و عقابها ـ المعاد بمستوىٰ عالم المثال و لعدد محدود من الناس و هم الذين تعرّضوا للظلم او كانوا من الظلمة، دون المعاد التامّ و الجنة و الرضوان الذي يختص به اولياء اللّه، اللهم الّا ان يراد بالاعمال و الثواب و العقاب المرتبين عليها معنى اوسع دائرة، ليشمل معاد اولياء اللّه‌تعالى.

الاشكال الآخر الذي يرد على برهان المتكلمين، هو توقّفه على قبول الحسن و القبح العقليين، في حين انه لم يتّفق عليه الجميع، فقد انكره الاشاعرة، و لزمهم ان يقولوا ـ بقطع النظر عن الادلة النقلية ـ لا يوجد قبح في المساواة بين الظالم و المظلوم و المذنب و المطيع، فما يفعله اللّه هو العدل، و لا ضرورة الى وجود عالم آخر باسم الآخرة أو دار الحساب.

أدلة اخرىٰ على اثبات المعاد

وهناك أدلة اخرىٰ على إثبات المعاد نشير الى ثلاثة منها:

١ـ «الدور» المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه في الوجود، فكما يستحيل الدور بالنسبة الى العلّة الفاعلية، فلا يمكن لـ «أ» ان توجد «ب» و «ب» توجد

١ـ قال تعالى: ﴿ثمّ دنىٰ فتدلّىٰ فكان قاب قوسين أو أدنىٰ﴾؛ النجم (٥٣): ٨ و ٩

«أ» يستحيل بالنسبة الى العلّة الغائية أيضاً، أي لا يمكن ان تكون «أ» الغاية من وجود «ب» و «ب» الغاية من وجود «أ»؛ و ذلك لأن العلّة الغائية، من علل الوجود أيضاً، فهي عند إمعان النظر تعود الى العلّة الفاعلية؛ لأن العلّة الغائية هي علّة فاعلية الفاعل، و عليه اذا كان الهدف من خلق الانسان ـ الخارج من قلب هذا العالم الترابي ـ هو العودة الى هذا العالم الترابي و التبدل اليه، دون ان يكون هناك أثر لعالم آخر، لزم من ذلك الدور في العلّة الغائية وهو محال.

٢ـ يميل كل انسان بفطرته الى الخلود فى الحياة، فان لم يكتب له الخلود في الحياة، كان ايداع مثل هذه الفطرة في أعماق روحه من قبل اللّه الحكيم عبثاً و لغواً، في حين ان كل معلول لا يخلو من الهدف في مسرح نظام الوجود الأتمّ و الأحسن.

و لا يخفى ان جميع البراهين التي اقيمت على تجرّد النفس يمكن الاستفادة منها لاثبات ضرورة وجود عالم آخر على نحو الاجمال بعد الموت، كما سيأتى.

٣ـ أخبر اللّه تعالى و النبي الاكرم صلى الله عليه وآله و سائر الانبياء عليهم السلام بوقوع المعاد و الثواب و العقاب فيه، و قد ثبت في محلّه انهم معصومون في أقوالهم، و عليه يكون وقوع المعاد ضرورياً، و هناك حوالي ألفي آية قرآنية تشير الى تحقق المعاد اشارة تصريحية او تلويحية.

كما اشارت التوراة الى المعاد في بعض فقراتها، من ذلك:

«تحيا أمواتك، تقوم الجثث، استيقظوا ترنموا ياسكان التراب، لأن طلّك طلّ أعشاب، و الأرض تسقط الأخيلة».[١]

١ـ سفر اشعياء، الإصحاح ٢٦، الفقرة ١٩

و أشار الانجيل الى المعاد أيضاً، من ذلك قوله:

«و اما من جهة قيامة الأموات، أفما قرأتم ما قيل لكم من قبل اللّه القائل؛ أنا إله إبراهيم و إله إسحاق و إله يعقوب، ليس اللّه إله أموات، بل إله أحياء».[١]

و قوله: «و هذه مشيئة الأب الذي أرسلني، إن كل ما أعطاني لا اتلف منه شيئاً، بل اقيمه في اليوم الأخير، لأن هذه هي مشيئة الذي أرسلني، ان كل من يرىٰ الابن و يؤمن به، تكون له حياة أبدية، و انا اقيمه في اليوم الأخير».[٢]

و جدير ذكره ان اكثر الروحيين الجدد قد أذعنوا ببقاء الأموات و الحياة الأبدية و المعاد من خلال تحضيرهم لأرواح الموتىٰ، «و سيتضح التلازم بين بقاء الروح بعد الموت و الحياة الأبدية في البحوث الآتية»، و لكن لما كان احضار الأرواح مشاهدة و تجربة شخصية تقتصر على الشخص المحضر ـ أو من يتمّ إحضار الروح إليه ـ و قد تؤدّي الى حصول اليقين لصاحب التجربة، إلا انها لا تصلح مقدمة لقياس برهاني و دليلاً مقنعاً، يحصل منه اليقين في اثبات المعاد للآخرين.

شبهات منكري المعاد

الشبهة الاولى: اعادة المعدوم

منصور: إن كلامك هذا إنّما يصح إذا لم يفن الإنسان بالموت، و أما اذا قلنا: ﴿**إن هي إلا حياتنا الدنيا و ما نحن بمبعوثين**﴾[٣] و اننا سنفنىٰ بعد الموت،

١ـ إنجيل متّىٰ، الإصحاح ٢٢، الفقرة ٣١ و ٣٢

٢ـ إنجيل يوحنّا، الإصحاح ٦، الفقرة ٣٩ و ٤٠

٣ـ الانعام (٦): ٢٩

فسوف لا يمكن إعادتنا ثانية، و إلا لزم إعادة المعدوم، و قد اثبتت الفلسفة استحالة ذلك.

ناصر: يبدو أنك نسيت ما تقدم، فقد قلنا: إن هوية الانسان بروحه و نفسه، و هي و ان كانت «جسمانية الحدوث» و انها محتاجة الى المادّة في حدوثها، إلا انها «روحانية البقاء»، و ليست محتاجة الى المادة في استمرارها و بقائها الوجودي، بل هي مجردة و عارية عنها، و المجرد لا يعتريه الفناء؛[1] فكما يقول الفلاسفة:

«ان كل حادث ـ سواء في ذلك الوجود و العدم ـ مسبوق بالمادة و القوة و القابلية الموجودة فيها، و ان المادة انما تتقبل الأمر الحادث بواسطة تلك القوّة و القابلية، فمثلاً توجد في النطفة قابلية التحول الى العلقة، و في العلقة قابلية التحول الى المضغة، و هكذا حتى يوجد الانسان. فلو جاز ان يحدث العدم و الفناء لذات النفس و الروح، وجب ان تحمل النفس في مقام ذاتها مادّة فيها استعداد لتقبل الأمر الحادث. والنفس و ان كانت محتاجة الى الجسم و المادّة في مقام الفاعلية، الا انها في مقام الذات مجرّدة، و ليست فيها مادة لتحمل قابلية عدمها»، و عليه فان النفس لأجل تجرّدها لا يعتريها العدم و الفناء بالموت أبداً، حتىٰ يشكل بلزوم اعادة المعدوم، بل تشتدّ فيها الحياة، إذ لم يفن فيها سوىٰ إدارتها للبدن المادّي و العنصري، و هي مستمرة في مسيرتها الى اللّه و الحياة الاسمىٰ. كما قال المولوي:

١ـ «خلقتم للبقاء لا للفناء»؛ علم اليقين، الفيض الكاشاني، ص ١٠١٧

از جمادی مُردم و نامی شدم
وز نما مُردم ز حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و انسان شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
باز میمیرم ز حیوان و بشر
پس بر آرم با ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پرّان شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم

بمعنىٰ: «انّي بفعل الحركة الجوهرية و التكامل الذاتي مات جمادي وغدوت نامياً، ثم مات نمائي و اصبحت حيواناً، ثم مات حيواني و صرت إنساناً.. فلماذا أخشىٰ و لم يُنقصني الموت. سأكمل مسيرة موتي، و سيموت الإنسان عندي فأُحلق مع الملائكة، و سأُفارق الملائكة و أكون فوق تصوّر الواهمين».

فالموت إذن ليس فناءً، بل هو «وفاة» بالنسبة الى الميّت و امّا بالنسبة الى اللّه المُميت فهو «التوفّي» بمعنىٰ استيفاء النفس، و قطع علاقتها التدبيرية و الادارية بالبدن تماماً، كما يحصل قطع هذه العلاقة في النوم أيضاً بنحوٍ من الانحاء.[1] و اما البدن الذي يتلاشىٰ فان احياءه من جديد يكون على هيئة جديدة و صورة اخرىٰ غير السابقة و لكنها مثلها، و لا نقول: ان البدن يعود

١ـ قال تعالى: ﴿اللّه يتوفىٰ الأنفس حين موتها و الّتي لم تمت في منامها فيمسك الّتي قضىٰ عليها الموت و يرسل الأُخرىٰ إلىٰ أجل مسمّىٰ إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون﴾؛ الزمر (٣٩): ٤٢

بعد الفناء بنفسه و عينه ليلزم منه محذور اعادة المعدوم، فان الصورة السابقة متشخصة بالزمان السابق، و الزمان السابق لا يقبل الرجوع.

الشبهة الثانية: استبعاد المعاد

منصور: إنّ ما قلته يثبت الإمكان الذاتي لأصل المعاد، في حين أن المراد إثبات ضرورة تحقق المعاد، و تحقق كل ممكن بالاضافة الى الامكان الذاتي، مشروط بقدرة الفاعل، فكيف يمكن للّه ان يحيي جميع الموجودات الميّتة بحياة جديدة و خلق جديد؟!

ناصر: تنشأ هذه الشبهة من تصور محدودية قدرة اللّه، في حين ان صفات اللّه الكمالية و منها قدرته، عين ذاته، فكما ان ذاته غير متناهية فكذلك صفاته، و عليه لا يكون إحياء الموتىٰ أشدّ على اللّه من خلق السماوات والأرض و خلق الانسان من العدم[1] و بضميمة البراهين الماضية تثبت ضرورة المعاد.

الشبهة الثالثة: عدم اتضاح الغاية من المعاد

منصور: إذا لم يكن هناك هدف و غاية من إحياء الموتىٰ، كان ذلك منافياً لحكمة اللّه تعالى، و ان كان في إحيائهم هدف راجع الى اللّه لدفع نقص فيه، كان

١ـ ﴿كما بدأنا أوّل خلق نعيده وعداً علينا إنّا كنّا فاعلين﴾؛ الانبياء (٢١): ١٠٤؛ ﴿و هو الّذي يبدأ الخلق ثمّ يعيده و هو أهون عليه﴾؛ الروم (٣٠): ٢٧؛ ﴿أو ليس الّذي خلق السّماوات و الأرض بقادر علىٰ أن يخلق مثلهم، بلىٰ و هو الخلاق العليم﴾؛ يس (٣٦): ٨١؛ ﴿أو لم يروا أن اللّه الذي خلق السّماوات و الأرض و لم يعي بخلقهنّ بقادر علىٰ أن يحيي الموتىٰ، بلىٰ إنّه علىٰ كلّ شيء قدير﴾؛ الأحقاف (٤٦): ٣٢

ذلك مخالفاً لغناه و عدم نقصه، و ان كان الهدف راجعاً الى العبد بغية ايذائه او اسعاده، فالاول بعيد عن ساحة اللّه و هو المتصف بالرحمة و الرأفة، و الثاني لغو؛ لان الاسعاد يعني دفع الالم، و الميت لا يشعر بالالم، فيكون اسعاده عن طريق احيائه لغواً و عبثاً.

ناصر: إن السعادة لا تعني زوال الألم، و انما هي استشعار الفرح و السرور، فان اللّه يحيي الموتىٰ ليجازيهم، فيعاقب العصاة و يسعد المحسنين، و هذا منسجم مع رحمته و رأفته و حكمته، فان العقاب و الثواب من اللوازم التكوينية للاعمال التي اقترفها الانسان في هذه الدنيا باختياره، بل هي عينها حيث تتجلىٰ في المعاد بصور تناسبها،[1] و المعاد و الاخرة باطن هذه الدنيا،[2] ففي الحقيقة يكون العاصي و المذنب هو الذي أوجب إيذاء نفسه و إيلامها، هذا، مع ان عذاب العاصى عذاب له بالنسبة الى ادراكيه الحسي و الخيالي فحسّه و خياله هما المدركان للألم، و امّا بالنسبة الى ادراكه العقلانى فهو عذب له لانه يدرک عقلاً انّاللّه تعالى، تعالى عن ان يعذب تشفياً او جزافاً، بل يعذب تصفية عن ادران الذنوب و رين القلوب فيستعذب العذاب و يستريح فى المآب.

المعاد الجسماني و الروحاني

كان ما تقدّم في إثبات أصل المعاد، و أما كيفيته، و هل هو جسماني يدرك فيه

١ـ قال تعالى: ﴿و ما تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾؛ الصافّات (٣٧): ٣٩

٢ـ ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، و هم عن الآخرة هم غافلون﴾؛ الروم (٣٠): ٧

الإنسان في النشأة الآخرة اللذّة و الالم الحسّيين الجزئيين من قبيل الحور و القصور و النار و نحو ذلك، أو هو روحاني يشاهد فيه الحقائق العقلية فقط و غير الحسّية، كالحق تعالى و الملائكة المقربين و ما الى ذلك، و يلتذ بمشاهدتها، أو هو جسماني و روحاني، فهو بحث آخر اختلف فيه الحكماء والمتكلّمون و المحدّثون.

فمن ذهب الى جسمانية المعاد و حصره بالادراكات الجزئية و اللّذة و الألم الحسّيين او الخياليين من الحور و القصور و الحميم و الزقوم، زعم ان روح الإنسان و نفسه جسم لطيف مثل ماء الورد في الورد او الزيت في السمسم، حيث سيكون مدركاً للامور الحسّية و الخيالية المذكورة فقط.

و من ذهب الى روحانية المعاد و كونه عقلياً و منحصراً بادراك الكليات الوجودية من قبيل مشاهدة جمال الحق تعالى و أسمائه و صفاته و الملائكة، فزعم عدم قابلية النفس بعد الموت لإدراك الجزئيات مثل الحور و القصور و امثالها، و قام تصوره هذا على أساس أن القوىٰ النفسيّة حالّة و مستقرّة في البدن، و البدن و القوىٰ الحالّة فيه تفنى بالموت، و تنعدم بانفصال الروح عن البدن، و بما ان إعادة المعدوم مستحيلة، استحالت اعادة البدن الفاني و قواه الحالّة فيه، اما النفس ذاتها فتصعد بعد الموت الى عالم المجردات و لا تدرك سوى الكليات من حقائق الوجود غير المحسوسة.

أما من ذهب الى أن المعاد جسماني و روحاني، فقال: إنّ النفس و إن كانت تنفصل عن البدن بالموت و القيامة الصغرىٰ، و لكن عند المعاد و القيامة

الكبرىٰ، يتم احياء الانسان المركّب من الروح و البدن ثانية بقدرة اللّه.

و هذا هو الحق، اي أن المعاد جسماني و روحاني، فبعد ان ثبت ان روح الانسان مجردة و لا تفنى بالموت، لا يبقى معنى لحصر المعاد في الجسماني بمعنى ادراك الامور الخيالية و الجزئية.

كما انه بعد ان ثبت ان مراتب قوس صعود النفس، تكاملية و بنحو اللبس بعد اللبس، و ليس بنحو الخلع و اللبس، لا يبقى معنى لحصر المعاد بالروحاني و العقلي المحض فقط، و حصر ادراك النفس في تلك النشأة للامور الكلية و العقلية؛ إذ تقدّم أنّ للإنسان في قوس الصعود ثلاث مراتب: من الإدراك: الحسّية و الخيالية و العقلية، و كلها مجرّدة.

هذا مضافاً الى انه يلزم من حصر المعاد بالروحاني، عدم وجود معاد للذين لم يصلوا في نشأة الدنيا الى مرتبة التعقّل الكامل، و هم أكثر الناس.

كيفية المعاد الجسماني

منصور: كيف يعقل المعاد الجسماني الملازم لإدراك الجزئيات و الحركات، بعد فناء البدن و القوىٰ المدركة للجزئيات، و القوىٰ المحرّكة الحالّة فيه؟!

ناصر: طبقاً لرأي بعض الفلاسفة و منهم صدرالمتألهين الشيرازي﵀ ان للانسان ثلاثة أبدان طولية هي: البدن المادّي العنصري، و البدن المثالي البرزخي، و البدن المثالي الاخروي، و هذا لا يعني أنها ثلاثة أبدان مستقلة و منفصلة عن بعضها و في عرض بعضها، بل ان النفس في الطبيعة ثمرة البدن

الطيّبة، و متعلقة به في فاعليتها، و لكن البدن المثالي البرزخي أو الاخروي معلول للنفس و مظهرها في قوس الصعود، و لصفات الإنسان و ملكاته أثر في شكله و كيفيته:

١ـ البدن المادي الدنيوي و العنصري، و هو هذا الذي نشاهده و المؤلف من الاعضاء و الاجزاء المادية، و الذي يحتوي على خلايا دائمة التبدّل والتحلل، و هو البدن الذي يتلاشىٰ و يفنىٰ بالموت و تنقطع علاقته بالروح.

٢ـ البدن المثالي البرزخي و هو المتجرّد تجرداً ناقصاً و متوسطاً، اي يحتوي على أحكام المادّة من اللون و الطول و العرض و العمق و الشكل و الرائحة و الحواس الظاهرة «الباصرة و الذائقة و نحوهما» و الباطنة «الواهمة و المتصرفة و نحوهما»، إلا انه ليس من سنخ المادّة، و هو البدن الذي يتجلىٰ في عالم الرؤيا، و يتجول به الإنسان في نومه، فيذهب الى مختلف الاماكن، و يرى و يسمع و يعمل و يشعر باللّذة و الحزن، في حين ان بدنه المادّي ملقى على السرير، و هذا البدن المثالي مظهر النفس، و لا يعتريه الموت؛ لعدم كونه مادّياً، و يظل موجوداً بعد الموت و في عالم البرزخ، و به سيواجه منكراً و نكيراً في القبر، و ان النوم نموذج من عالم البرزخ، قال تعالى: ﴿**اللّه يتوفىٰ الأنفس حين موتها و الّتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضىٰ عليها الموت و يرسل الأخرىٰ إلىٰ أجل مسمّىٰ**﴾.(١)

طبعاً ان ظهور عالم البرزخ أقوىٰ و أشد من النوم؛ لانقطاع علاقة الروح

١ـ الزمر (٣٩): ٤٢

بالبدن فيه بشكل كامل، في حين أن هذه العلاقة تبقى أثناء النوم بوجهٍ، كما أن البدن المثالي الاخروي أقوىٰ من البدن البرزخي.

و خلاصة القول: إن النفس سوف لا تكون بلا بدن، و ستبقىٰ هوية الإنسان على كل حال و مهما تبدّل البدن، و المراد من القبر في الرواية القائلة: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» عالم البرزخ الذي يتنعم فيه البدن المثالي أو يتعذب، و عليه تقع ضغطة القبر.

٣ـ البدن المثالي الاخروي الذي يشابه المثالي البرزخي إلا انه أقوى و ألطف و أسمى، أي ان له رقعة أوسع منه، و عليه يمكن أن يكون المعاد روحانياً و جسمانياً، و يتحقق إدراك الجزئيات بواسطة قوى البدن المثالي الاخروي، الذي هو تكامل للبدن المثالي البرزخي.

و يتمّ تحديد هوية كل شخص بروحه و نفسه، مهما تغيّر جسمه، و كما يقول الفلاسفة: إن شيئية كل شيء بصورته و ليست بمادته، و صورة الإنسان هي نفسه الناطقة، و أما أجزاء البدن المادى و خلاياه فهي دائمة التبدل و التغير من بداية خلقه، و يتمّ التعويض عنها بتناول الأطعمة، و لو أمكن جمع كل ما تحلل من بدن شخص منذ بداية حياته الى حين وفاته و أعطيناها شكلها الذي كانت عليه لحصلنا على مئات الأبدان، إلا ان ما تحلل و انفصل لم يعد بدناً لهذا الشخص، بل ما هو الا فضلات، و اما بدنه فهو الواقع تحت سيطرة روحه بالفعل سواء اكان مادّياً ام مثالياً، و مع ذلك لا يرىٰ العقلاء معاقبة شخص على ذنب اقترفه في السنوات الماضية مع تغير بدنه طوال هذه المدّة مخالفاً للعدل؛

لانّ الموجود حالياً هوالشخص المذنب سابقا.

و منه يتّضح ان تشخّص الإنسان في نظر العقلاء يكون بنفسه المعيّنة المتشخصة و بدنٍ ما بنحو الابهام، و ان النفس الموجودة مع بدنها المثالي هي التي كانت مع بدنها المادي الدنيوي، بحيث ان الذي عرفه مع بدنه المادى في عالم الدنيا، و يراه في الآخرة مع بدنه المثالي، يقول: إنه الشخص الذي عرفته في الدنيا.

فاذا كان المراد من المعاد الجسماني هو المعاد بالبدن المثالي الاخروي ـكما ذهب اليه صدرالمتألهين ـ سترتفع جميع الإشكالات الآتي ذكرها حول المعاد الجسماني، و يمكن تأييد هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿**أو ليس الّذي خلق السّماوات و الأرض بقادر علىٰ أن يخلق مثلهم**﴾،[1] و قوله تعالى: ﴿**و ما نحن بمسبوقين علىٰ أن نبدّل أمثالكم و ننشئكم فيما لا تعلمون**﴾.[2]

هذا رأى صدرالمتألهين﵀، لكن المحدثين و المتكلمين يخالفونه فيرون ان المراد من المعاد الجسماني، هو تعلق الروح و النفس فى الآخرة بهذا البدن المادي الدنيوي و العنصري، بمعنىٰ ان أجزاء البدن المتلاشية تجتمع بقدرة اللّه و تتعلق بها الروح، ـو لعلّ مرادهم أجزاء البدن الأخير الذي فارقته الحياة، اذ قد عرفت أن للانسان فى طول حياته ابداناً كثيرة مترتبة ـ و هو ما يدعمه ظاهر كثيرٍ من الآيات و الروايات.

١ـ يس (٣٦): ٨١

٢ـ الواقعة (٥٦): ٦٠ و ٦١

و هنا يرد الاشكال القائل: ان هذا يعني في الحقيقة الرجوع الى الدنيا و عالم المادّة دون الحشر في الآخرة و يوم الجزاء، في حين ان النشأة الأخرى نحو آخر من الوجود، و رجوع الى اللّه لا الى الدنيا و عالم المادة.

و لكن الثابت من اصول الدين و ضروريات الإسلام هو أصل المعاد الجسماني و ليس من الواجب علينا معرفة كيفياته و خصوصياته و التعبد بها.

شبهات حول المعاد الجسماني

الشبهة الأولى: إستبعاد إعادة البدن الفاني المعدوم

منصور: صحيح أن حقيقة الإنسان بروحه و نفسه، و انها باقية و دائمة بفعل تجرّدها عن المادّة، إلا أن أجزاء البدن المادّي تتلاشىٰ و تفنىٰ بعد الموت، فكيف يكون معادها؟

ناصر: اوّلاً: هناك من الفلاسفة ـو منهم صدرالمتألهين﵀ ـ من يذهب الى ان المراد من البدن في عالم البرزخ و القيامة ـكما تقدّم ـ البدن المثالي دون البدن المادّي و العنصري.

ثانياً: إن أجزاء البدن المادّي و العنصري باقية مثل النفس، فالذي يفنىٰ هو التأليف و التركيب و صورة البدن و شكله، و كما قال الفلاسفة: لا يتحوّل الموجود الى معدوم محض و انما تتغير حالته، و من الممكن ان تجتمع من جديد بقدرة اللّه تعالى و تعود حيّةً.

ثالثاً: طبقاً لبعض الروايات الواردة فإنّ الأجزاء الأساسية التي يتألف

منها البدن و يعبّر عنها أحياناً بـ «الأجزاء الأصلية» او في بعض الروايات بـ «الطينة» أو «عَجب الذّنَب» تبقى من دون ان يمسّها سوء، فقد روي عن الامام الصادق عليه السلام انه سئل عن الميت يبلى جسده؟ قال عليه السلام: «نعم، حتّى لا يبقى منه لحم و لا عظم إلا طينته التي خلق منها، فانها لا تبلى، بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق أوّل مرّة».(١) و عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «كل ابن آدم يأكله التراب، الا عجب الذّنَب، منه خلق و فيه يركّب».(٢)

منصور: و لكن مع افتراض عدم فناء اجزاء البدن إلا انها تتفسّخ و تصبح رميماً فتفقد قابليتها و استعدادها للحياة، فكيف تستعيد حالتها الاولى؟(٣)

ناصر: ان الذي خلقها من العدم، قادر على إعادتها الى صورتها الاولى،(٤) فان الاستعداد و القابلية الموجودة في الاجزاء الاصلية لا يعتريها الفناء أبداً، أفلا ترىٰ كيف يعيد اللّه الحياة الى الاشجار في فصل الربيع بعد موتها في فصل الشتاء.(٥)

١ـ الكافي، ج ٣، ص ٢٥١
٢ـ الفصل لابن حزم، ج ٤، ص ٦٩
٣ـ ﴿و ضرب لنا مثلاً و نسي خلقه، قال من يحيي العظام و هي رميم﴾؛ يس (٣٦): ٧٨
٤ـ قال تعالى: ﴿قل يحييها الّذي أنشأها أوّل مرّة و هو بكلّ خلق عليم﴾؛ يس (٣٦): ٧٩
٥ـ قال تعالىٰ: ﴿و ترىٰ الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزّت و ربت و أنبتت من كلّ زوج بهيج، ذلك بأنّ اللّه هو الحقّ و أنّه يحيي الموتىٰ و أنّه علىٰ كلّ شيءٍ قدير﴾؛ الحجّ (٢٢): ٥ و ٦
و قال أيضاً: ﴿واللّه الّذي أرسل الرّياح فتثير سحاباً فسقناه إلىٰ بلدٍ ميّت، فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور﴾؛ فاطر (٣٥): ٩

الشبهة الثانية: استحالة إعادة البدن الفاني بعينه

منصور: لو فرض ان البدن الاخروى كان هو البدن الدنيوي بعينه، وجب أن يحتوي على جميع خصائصه و مشخصاته، و منها الزمان و جميع الشرائط التي لها دور أساسي في إيجاده، من قبيل مراحل التكوين و نمو النطفة و ما الى ذلك، في حين انه يستلزم ذلك «إعادة المعدوم» و قد ثبتت استحالته.

ناصر: إنّ طريقة تكوين البدن و أسبابه و شرائطه غير منحصرة بالنحو الدنيوي، بل قد يتمّ تكوينه بطريقة اخرىٰ، و ان عينية البدن الاخروي للدنيوي تكون بسبب اتحاد أجزائهما الأصلية و وجودها في كلا البدنين، و لكن هذين البدنين متشابهان من ناحية الهيئة و الصورة لا أن احدهما عين الآخر ليلزم منه محذور إعادة المعدوم.(١)

الشبهة الثالثة: إتحاد بدن الآكل و المأكول

منصور: لو كان المعاد الجسماني يعني العودة بأجزاء هذا البدن المادّي العنصري و الدنيوي، و فرضنا أن إنساناً أكل إنساناً آخر، و صار المأكول جزءاً من الآكل، أو أن أجزاء الميت تلاشت و تحوّلت الى تراب و أملاح، ثم انتقلت عن طريق الأطعمة أو النطفة الى بدن إنسان آخر، ثم بواسطة هذا البدن

١ـ قال تعالىٰ: ﴿أو ليس الّذي خلق السّماوات و الأرض بقادر علىٰ أن يخلق مثلهم بلىٰ و هو الخلاق العليم﴾؛ يس (٣٦): ٨١

الآخر تكونت أبدان اخرىٰ، فلأي انسان تعود هذه الأجزاء في يوم القيامة؟

ولو كان أحدهما من أهل الجنة و الآخر من أهل النار، فهل تدخل هذه الأجزاء في الجنة ام النار؟

مضافاً الى انه مع تبدّل أجزاء البدن من كل إنسان في مراحل حياته المختلفة منذ ولادته الى حين وفاته ـ حتى قيل إن خلايا بدن الإنسان تتبدّل بشكل كامل في كل سبع سنوات ـ فأي الأجزاء منها ستكون هي البدن الاخروي؟

ناصر: يتّضح من ظاهر بعض الآيات و الرويات أن الإنسان يحشر في يوم القيامة و المعاد بهذا البدن المادّي و العنصري، و قد جاء في التفاسير أن إبراهيم الخليل عليه السلام مرّ ببحر فشاهد ميتة نصفها في البحر و نصفها الآخر خارجه، و كانت حيوانات البرّ و البحر تنهشه من كلا الجانبين، فأطرق إبراهيم عليه السلام مفكّراً في كيفية إحياء الموتىٰ الذين تفرّقت أجزاؤهم و أصبحت أجزاء من حيوانات اخرى، مع ايمانه بأصل إعادة الحياة و لكنه جهل كيفيتها مشاهدة، فجاء في القرآن على لسانه: ﴿**ربّ أرني كيف تحيي الموتىٰ قال أو لم تؤمن قال بلىٰ و لكن ليطمئن قلبي**﴾.(١)

فقال تعالى: ﴿**فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثمّ اجعل علىٰ كلّ جبلٍ منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ يأتينك سعياً و اعلم أنّ اللّه عزيز حكيم**﴾.(٢)

و عليه فان اللّه يعلم لأيّ بدن تعود الأجزاء و هو قادر على جمعها، و لا

١ـ البقرة (٢): ٢٦٠

٢ـ البقرة (٢): ٢٦٠

يبعد من علم اللّه تعالى و قدرته الكاملة ان يجمع الذرّات الاصلية من البدن المعبّر عنها في بعض الاخبار بـ «الطينة» و في بعضها بـ «عجب الذنب» و ينضمّ اليها ذرّات اخر ماديّة و يتعلق بهاالروح كما كان فى الدنيا.

و ليس من الضروري ان تكون جميع أجزاء البدن الاخروي عين أجزاء البدن الدنيوي، بل لا يمكن ذلك؛ لأنه بانتفاء جزءٍ واحد من تلك الاجزاء أو تبدله، لم يعد ذلك البدن بعينه الذي كان يحتوي على ذلك الجزء، فما ظنك فيما لو انتقلت و تبدّلت جميع أجزائه، كما كان كذلك فى دارالدنيا حيث كان يتحلل اجزاء البدن تدريجاً و يخلفها اجزاء اخر متكونة من الموادّ الغذائية.

نعم يصح القول بان الاجزاء الجديدة هي مثل الاجزاء القديمة تماماً، قال تعالى: ﴿**أو ليس الّذي خلق السّماوات و الأرض بقادرٍ علىٰ أن يخلق مثلهم بلىٰ و هو الخلاق العليم**﴾.(١)

و الذى يهوّن الخطب أنه لما كانت وحدة الفرد و تشخصه بروحه المجرّدة التي لا يعتريها التغيّر و التبدّل المادي و التي تبقى بعينها في جميع مراحل الدنيا و البرزخ و القيامة، فيمكن القول بدقّة: بان الفرد المحشور في يوم القيامة هو بعينه الذي كان يعيش في الدنيا.

منصور: إن الروح عند الموت تسمو على البدن المادّي و العنصري فتبادر الى التخلّي عنه، و تكتسب فعلية اكبر، فكيف يمكن ان تعود ثانية الى البدن المادّي؟ أفليست هذه حركة قهقرائية، و رجوعاً من الفعلية الى القوة،

١ـ يس (٣٦): ٨١

و هو أمر مستحيل؟

ناصر: في القيامة و المعاد لا ترجع الروح الى البدن، ليلزم من ذلك التنزل و التقهقر و الخروج من الفعلية الى القوّة، بل ان البدن هو الذي يحثّ الخطىٰ نحو روحه و نفسه، قال تعالى: ﴿**أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور**﴾،[١] و قال ايضاً: ﴿**و نفخ في الصّور فإذا هم من الأجداث إلىٰ ربّهم ينسلون**﴾.[٢] و يغدو البدن متناسباً مع تلك النشأة التي يسود الخلود و الحياة جميع اجزائها و مراتبها، حتّى المكان فيها، قال تعالى: ﴿**و إنّ الدّار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون**﴾.[٣]

و عليه طبقاً للتصوير المتقدّم و المتّفق مع ظواهر الآيات و الروايات، وعدم قيام الدليل العقلي و العلمي على استحالته، سيكون المعاد روحانياً و جسمانياً، بمعنى أن روح الإنسان المجرّدة و الباقية ستحشر يوم القيامة مع البدن العنصري المؤلّف من الأجزاء المادية المشابهة لأجزاء البدن الدنيوي، و تعود الى ربها. هذا.

أما إذا قلنا بنظرية صدرالمتألهين﵀ و أن المعاد الجسماني يعني الرجوع الى اللّه تعالى ببدن مثالي اخروي، دون البدن المادّي العنصري بالنحو الذي تقدّم تفصيله، فسترتفع الاشكالات الواردة من الأساس.

١ـ العاديات (١٠٠): ٩

٢ـ يس (٣٦): ٥١

٣ـ العنكبوت (٢٩): ٦٤

و في الختام نؤكد على ان البحث في اصول الدين، و خصوصاً المعاد طويل و مفصل، و لكن قام منهج هذا الكتاب على الاختصار، لذا استميح القارئ الكريم عذراً و أحيله الى الكتب المطوّلة، و الحمد للّه ربّ العالمين.

٢٥ جمادى‌الآخرة ١٤٢٤

قرية خاوة، من توابع قم‌المقدسة

حسين علي المنتظري